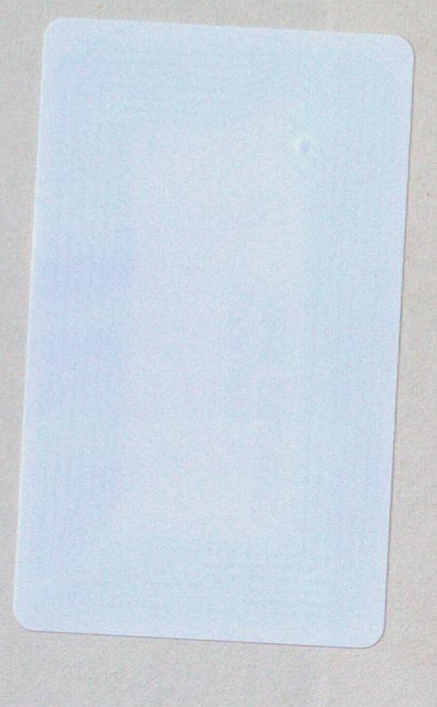
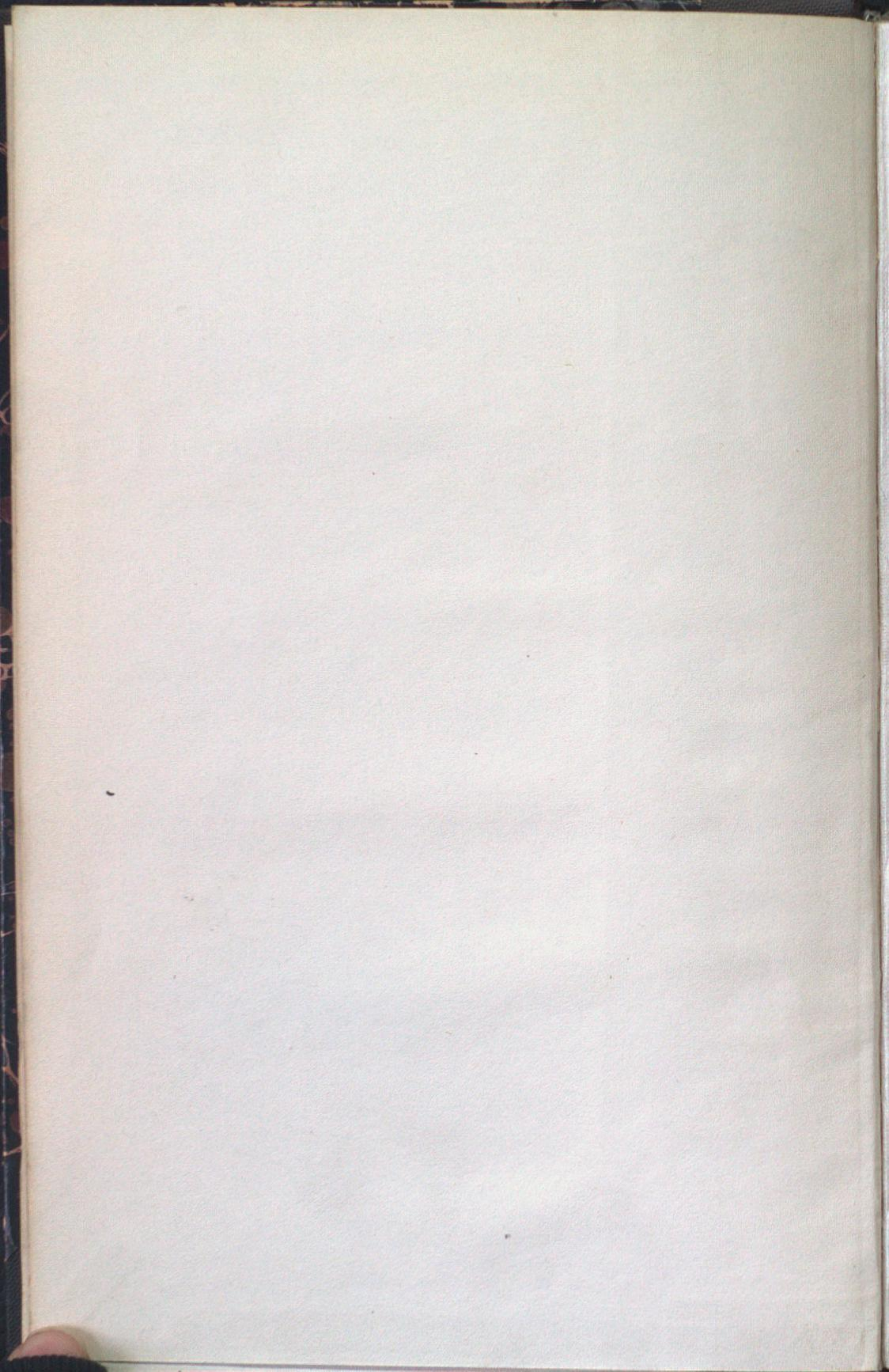



N12<522303391 021
ubTÜBINGEN





LITERARKRITISCHE UNTERSUCHUNGEN

ZUR

ORIENTALISCH-APOKRYPHEN EVANGELIENLITERATUR

VON

Dr. **FELIX HAASE**





LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1913



WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Die christlich-orientalischen Quellen, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht worden sind, sind zum großen Teil nur wenig verwertet worden. Vom methodischen Standpunkte aus ist diese Nichtbeachtung noch eher zu verzeihen als die Heranziehung der Quellen ohne die literarkritische Würdigung, welche den Grundstein für eine solide Geschichtsforschung liefert. Ich beabsichtigte deshalb, sämtliche Quellen der orientalisch-christlichen Kirchengeschichte mit Einschluß der Patrologie, der Liturgie, des Kirchenrechts und der Hagiologie in Verbindung mit Fachgelehrten in systematischer Form einer kritischen Untersuchung zu unterziehen, um festzustellen 1. was wir aus den orientalischen Quellen Neues für die Kirchengeschichte lernen; 2. um ein genuines Bild orientalischer Kirchenliteratur zu gewinnen, 3. um die Entwicklung und Konsolidierung der orientalischen Kirchen aus den Schriften der Muttersprachen zu erkennen, 4. um dem wissenschaftlichen Betriebe bei der Publizierung von Texten und Untersuchungen eine, allerdings nicht abschließende, organisatorische Grundlage zu geben. Ob das ganze Werk, das auf 5 Bände berechnet war, zustande kommen wird, ist fraglich. Der vorliegende Teil soll die bei der literarkritischen Arbeit zugrunde liegende Methode veranschaulichen. Es werden lediglich die Kontroversen über Text und Übersetzung, soweit sie für literarkritische Fragen in Betracht kommen, ferner Entstehung und Abhängigkeitsverhältnis sowie die Fragen nach Echtheit und Glaubwürdigkeit der in orientalischen Sprachen erhaltenen Quellen geprüft werden. Die mir als gesichert geltenden Resultate sind nur kurz notiert. Eine Verarbeitung der Quellen in der oben gekennzeichneten Weise ist für den vorliegenden Teil der Apo-

kryphen nicht möglich, da der historische Ertrag der Quellen ein ganz unbedeutender ist. Trotzdem ist auch diese Erkenntnis für die Forschung nicht wertlos. In literarkritischer Hinsicht wird die Studie über alle schwebenden Probleme orientieren und hoffentlich manche zum endgültigen Abschluß bringen. Die Quellen und die Literatur sind nur dann verzeichnet, wenn sie für die Kontroversen in Betracht kommen. In der Umgrenzung der apokryphen Evangelienliteratur bin ich den ältern Apokryphenforschern Thilo und Fabricius gefolgt.

Herzlichen Dank schulde ich Herrn Geheimrat Professor D. Krüger für viele Anregungen, Herrn Professor D. Waitz für die freundliche Überlassung der Korrekturbogen zu dem Artikel „Apokryphen“ in Haucks 1. Ergänzungsbande der prot. Realenzyklopädie und dem Artikel über das Zwölfapostelevangelium in Preuschens Zeitschr. f. ntl. W. 1913, ferner den Herren Privatdozenten Dr. Karge und Dr. Seppelt für ihre Mitarbeit bei der Korrektur.

Breslau, den 1. März 1913.

Felix Haase.

Abkürzungen.

PO	= Patrologia orientalis ed. Graffin-Nau.
CSCO	= Corpus scriptorum christianorum orientalium ed. Chabot, Guidi, Hyvernat, Carra de Vaux.
Stud. Sin.	= Studia Sinaitica ed. Agnes Smith Lewis.
ROChr.	= Revue de l'Orient Chrétien dir. par Graffin-Nau.
SBA	= Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
TuU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TSt	= Texts and Studies, Contributions to biblical and patr. literature.
ZntlW	= Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft.
PSBA	= Proceedings of the Society of biblical Archaeology.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf S. 92.

§ 1. Ein koptisches Ägypter- oder Ebionitenevangelium?

Literatur: Jacoby, Ein neues Evangelienfragment 1900. — Schmidt, Götting. Gel. Anz. 1900 S. 481—506. — Zahn, Neue kirchliche Zeitschrift XI, 1900 S. 361 ff. — Crum, Notes of the Straßburg gospel fragments, P. S. B. A. 22 (1900) S. 72—76. — Erklärungen von Spiegelberg und Schmidt, Deutsche Literaturztg. 1900 S. 2950—2952, S. 3209—3210, 1901, S. 61—62, S. 315—16, S. 825. — Spiegelberg-Jacoby, Zu dem Straßburger Evangelienfragment. Eine Antikritik. Sphinx vol. IV (1900) S. 170—193, vol. VI S. 132—142. — Revillout, Les apocryphes coptes. Les évangiles des douze apôtres et de Saint Barthélemy. Patrol. orient. ed. Graffin-Nau (1907) p. 159—161. — Preuschen, Antilegomena ² 1905 S. 115. — Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1903 S. 37. — Ders., Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen 1904 S. 89—90. — Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte und Literatur des Judentums, TuU. 37 H. 1 1911. — Waitz, Das Evangelium der 12 Apostel (Ebionitenev.), Zeitschrift für ntl. Wissenschaft 1912 S. 338—348, 1913 H. 1. (Waitz, Artikel Apokryphen des Neuen Testamentes im Ergänzungsband I von Haucks Realenzyklopädie.)

Im Jahre 1899 kamen reiche Papyrusschätze in den Besitz der Straßburger Bibliothek. Unter diesen befanden sich einige Fragmente, in denen Karl Schmidt Reste eines neuen, unbekannten Evangeliums sah[1]. Jacoby und Spiegelberg publizierten die Fragmente. Erhalten ist nur noch Kopt. 5 und 6. Nr. 7 ist direkt an den rechten Rand von 6 anzufügen. Einige Fragmente von Kopt. 7 (sicher Nr. 5) gehören einer anderen Papyrushandschrift an. Eine unzweifelhaft sichere Bestimmung über die Zusammensetzung der Fragmente, wie sie Schmidt S. 486 geben will, ist nicht beweisbar. Die Handschrift wird von Jacoby in das 5.—6. Jahrhundert datiert. Die zahlreichen grichischen Fremdwörter machen es wahrscheinlich, daß der koptische Text eine Übersetzung aus dem Griechischen ist[2].

1) Jacoby S. 1.

2) Bei der großen Zahl griechischer Lehnwörter im Koptischen ist jedoch die koptische Ursprache nicht unmöglich.

a) Kontroversen zu Text und Übersetzung.

In dem Texte mußten mehrere Stellen ergänzt werden, die mehr oder minder in subjektiver Auffassung des Gesamttextes gegeben worden sind. Schmidt und Spiegelberg-Jacoby haben eine sehr langwierige, mit persönlichen Erörterungen verbundene Auseinandersetzung geführt. Von größerer Wichtigkeit als die textkritischen Glossen sind einige Stellen, welche für die Frage nach der literarischen Abhängigkeit in Betracht kommen.

Im Museum zu Gizeh fand Reitzenstein auf einem Papyrusstreifen eine Gebets- oder Zauberformel aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. In dieser findet sich die Stelle *κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ χάροντος*. Jacoby will das merkwürdige Denkmal ins 2. Jahrhundert verweisen (S. 42); aus der eigenartigen Vorstellung, daß Christus dem *χάρων* die Kralle abgebrochen habe, schließt er (neben einiger inhaltlicher Verwandtschaft), daß die Stelle aus unserem koptischen Fragment bzw. dem Ägypterevangelium, welchem Jacoby unser Fragment zuschreibt, entnommen sei (S. 48). In unserm Fragment heißt es nämlich Z. 18: peib ᵉmᵉmu [efbōl e] bol hitᵉm nim. Wie kommen die beiden Quellen dazu, von der „Kralle" des Todes zu sprechen, während doch I. Cor. 15, 55. 56 vom „Stachel" *(κέντρον)* die Rede ist? Er schließt: Zur Übersetzung des *κέντρον* durch eib habe wohl die phantastische Form, in der man sich den Tod dachte, „mit Krallen bewehrt", geführt (Sphinx VII 135). Im griechischen Texte von K (das koptische Fragment) habe *ὄνυξ* gestanden, die Zauberformel könne daher dies Wort nur aus K, nicht aus dem biblischen Texte haben. Dieser Schluß ist falsch. Leider ist I. Cor. 15, 55. 56 im Saidischen nicht erhalten; doch finden wir schon im Achmimischen bei Hosea 13, 14 und in der saidischen Apoc. Joh. 9, 10 das griechische *κέντρον* durch eib übersetzt[1]. Es ist daher verfehlt, aus dem koptischen eib einen griechischen Text, welcher *ὄνυξ* hat, für K zu postulieren. Ebensowenig ist die Annahme berechtigt, daß der koptische Übersetzer *χάρων* durch ᵉmu (Tod) wiedergegeben habe. Nur der Name Abbaton für Tod kann im Koptischen belegt werden (de morte Josephi XXXIII 9). Die griechische Vorlage für K hat demnach wohl das biblische *κέντρον τοῦ θανάτου* und nicht

1) Vgl. Crum S. 73.

ὄνυξ τοῦ χάροντος gehabt, sodaß die von Jacoby konstruierte literarische Beziehung nicht begründet ist.

b) Die Zugehörigkeit des Fragments zu bekannten Evangelien.

Durch den engen Anschluß an den Stoff und die Darstellungsweise der kanonischen Evangelien wird es wahrscheinlich, daß wir in dem Fragmente Bruchstücke eines apokryphen Evangeliums vor uns haben (Zahn II S. 363). Es muß die Möglichkeit offen gelassen werden, daß die Fragmente keinem der bekannten apokryphen Evangelien zugehören. In erster Linie muß jedoch versucht werden, die Fragmente mit den bekannten Apokryphen zu vergleichen. Jacoby hat das Ägypterevangelium (ÄE), Schmidt und Zahn haben das Ebionitenevangelium (EE), welches sie mit dem „Evangelium der 12 Apostel" identifizieren (XII A) [1], in den Fragmenten erkennen wollen. Ob in Kopt. 5 die Gethsemaneszene geschildert wird, halte ich für fraglich. Denn Kopt. 6 ist sicher ein Evangelienschluß [2]; der Heiland ist auf einem Berge und hat den Aposteln seine ganze Herrlichkeit offenbart und sie mit der Kraft der Apostelschaft bekleidet. Diese Züge erinnern stark an die Eigenart der Apokryphen, die die knappen Erzählungen der kanonischen Evangelien nach der Auferstehung ergänzen wollen. Da man zwischen Kopt. 5 und 6 nicht einen großen Teil als verloren annehmen kann (es fehlen 2—3 Zeilen), so wird man am besten das ganze erhaltene Fragment als eine Schilderung nach der Auferstehung [3] annehmen. Stimmen die Fragmente überein mit dem, was wir vom ÄE wissen? Nach Zahns Untersuchungen [4] ist es m. E. sicher, daß Clemens II 12 nicht das ÄE benutzt hat; wir können als sichere Zitate nur Clem. Al. Strom. III 6, 45, 9,

---

1) Jacoby behauptet (S. 22): Das zweite Fragment ist zweifellos der Rest einer Schilderung der Himmelfahrt.

2) Den Beweis für die Richtigkeit dieser Verselbigung hat Waitz (s. Literaturangabe) erbracht.

3) Ähnlich Schmidt S. 497. Wernle, Theol. Litztg. 1901 S. 74 sagt: „Von der Himmelfahrt ist in Kopt. Nr. 6 gar nichts zu lesen." Wenn man Kopt. 5 v. nicht als Gethsemaneszene auffaßt, wird man aus den Worten des Herrn: Die Stunde ist nahe, da ich von euch genommen werde, wohl auf einen Vorgang kurz vor der Himmelfahrt schließen müssen.

4) Zahn a. a. O. II 1, S. 636ff.

63, 64, 66, 13, 92 Excerpta Theodoti § 67 (das Gespräch mit Salome), Epiphanius haer. 62. 2: Im Ägypterevangelium werden viele solche Dinge (wie sie die Sabellianer lehren) geheim wie von dem Herrn ausgehend überliefert, als ob er seinen Jüngern gelehrt habe, der Vater, der Sohn und der hl. Geist seien ein und derselbe, sowie Hippol. Philos. 5 7 („das ÄE enthalte wunderliche Vorstellungen“ der Naassener, welche dieses Ev. benutzen, über das Wesen der Seele). Nach Clemens Strom. III 9, 63 schließt man auf den enkratitischen Charakter des ÄE. Die Stelle lautet: „Diejenigen, die der Gotteswelt wegen der berüchtigten Enthaltsamkeit feind sind, führen auch jene früher erwähnten Worte an Salome an. Sie stehen meines Wissens im Ägypterevangelium.“ Ständen die Worte, die er bald darauf zitiert, genau so im ÄE, welches Clemens ganz bestimmt gekannt hat (Strom III 92), so brauchte er nicht das einschränkende: „meines Wissens“ hinzuzusetzen. Daraus folgt 1. daß die von ihm zitierten Worte vom ÄE abweichen und Clemens der Vorsicht halber die Worte als „vermutliches“ Zitat des ÄE hinstellte; 2. daß noch in anderer Form Texte mit ähnlichem Inhalt wie das bekannte Gespräch im ÄE existiert haben. Zahn folgert aus der Verschiedenheit dieser charakteristischen Stelle vom 2. Clemensbriefe und Cassian, daß diese beiden das ÄE nicht benutzt haben. 3. Die Behauptung vom enkratitischen Charakter bezieht sich demnach nicht direkt auf das ÄE, sondern auf die Quelle, in der jene Worte standen. Da aber die Worte an Salome auch im ÄE stehen, muß man auch diesem wenigstens nach Auffassung des Clemens Al. enkratitischen Charakter zuschreiben. Zahn folgert aus der Verschiedenheit der Stellen (S. 638), „daß wir es mit einer evangelischen Tradition zu tun haben, welche im 2. Jahrhundert in sehr verschiedener Gestaltung und in verschiedenen Büchern verbreitet war. Clemens II hat die ursprüngliche enkratitische Darstellung im Gegensatz zum ÄE besser bewahrt“. Mit voller Sicherheit können wir für das ÄE nur die Stellen in Anspruch nehmen, wie sie z. B. Preuschen in seinen Antilegomena (2. Aufl. S. 23) anführt. Ich stimme dem Gesamtresultat der Untersuchungen Zahns bei (S. 642): „Die Entstehungszeit läßt sich vorläufig nicht genauer bestimmen als so, daß ein zur Zeit der Abfassung der Stromateis des Clemens jedermann unter seinem Titel bekanntes, von den 'Naassenern' und vielleicht von den Karpokratianern zur Zeit des Celsus (um 170) gebrauchtes

Evangelium nicht erst am Ende, sondern spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein muß. Es enthielt apokryphe Traditionen, welche in dem von Cassian benutzten Evangelium und vollends in der, sei es schriftlichen, sei es mündlichen Quelle des Clemens II in ursprünglicherer Form existierten. Sind ferner die Zitate bei Hippolyt Refut. V 7, 8 dem ÄE entnommen, so ist ersichtlich, daß die Evangelien des Marcus und des Johannes dem Verfasser des ÄE als Quellen gedient haben."

Jacoby hat die von ihm veröffentlichten koptischen Fragmente als Reste des ÄE erklärt. Als äußerer Beweisgrund gilt ihm die Tatsache, daß die Evangelienfragmente aus Ägypten in ägyptischer Sprache uns zugekommen sind und im 5. bzw. 6. Jahrhundert noch dort in koptischer Sprache gelesen worden sind (S. 27). Dieser Beweisgrund wird schwerlich Anklang finden. Denn es gibt noch andere ägyptische Evangelien in koptischer Sprache, welche bestimmt nicht dem ÄE angehören, auch die Zugehörigkeit der aus Ägypten stammenden Logia Jesu und des Fajjumer Fragments zum ÄE ist bekanntlich sehr kontrovers[1]. Eine gewisse Beweiskraft soll damit dem von Jacoby angeführten Grunde nicht abgesprochen werden.

Weit bedenklicher sind einige der inneren Gründe, die Jacoby für seine These geltend macht. Aus den Sprüchen des II. Clemensbriefes und der neuen Logia Jesu, welche Jacoby dem ÄE zurechnet, schließt er auf den durchaus „synoptischen Charakter" des ÄE (S. 27). Diesen synoptischen Typus haben auch unsere Fragmente, also gehören diese dem ÄE an. Sowohl die Voraussetzungen als die Schlußfolgerung sind sehr anfechtbar. Als Beweis, daß unsere Fragmente den synoptischen Typus haben, führt Jacoby an, daß unsere Fragmente die Gethsemaneszene, eine synoptische Erzählung, enthalten. Nach Schmidt (S. 497) ist es aber sehr zweifelhaft, ob Kopt. Nr. 5 v. die Gethsemaneszene schildert. Vom ÄE ist uns nur das Gespräch mit Salome überliefert. Wir können also kaum beweisen, daß das ÄE rein synoptischen Typus gehabt habe und dürfen deshalb nicht diese Eigenart unserer Fragmente zur Vergleichung heranziehen.

Die Berührungen mit dem Matthäusevangelium veranlaßten Schmidt (S. 496), von einer allgemeinen Benutzung des Matthäus

---

1) Waitz, Artikel Apokryphen.

von seiten unseres Verfassers für den geschichtlichen Verlauf der Ereignisse zu sprechen. Hier möchte ich Jacoby beistimmen, welcher die Berührungspunkte zugibt, aber das gegebene Material für die Behauptung einer allgemeinen Benutzung für zu schmal hält. Viel wichtiger ist der Hinweis auf die christologischen und die sonstigen dogmatischen Anschauungen als Vergleichsobjekt. Mit vollem Recht weist Jacoby den Vorwurf Schmidts zurück, daß eine Geltendmachung der christologischen Ergebnisse der Untersuchung für die Literarkritik unmethodisch sei (Sphinx VI S. 188). Aber die dogmengeschichtlichen Ausführungen Jacobys sind nicht richtig. Der Beweis aus den Logia Jesu, daß die Christologie des ÄE eine über die pneumatische des Johannes bereits hinausreichende, fast modalistische war, ist wegen der oben erörterten literarischen Abhängigkeitsfrage unsicher. Nach Epiph. haer. 62, 2 habe Jesus seinen Jüngern gelehrt, daß der Vater, der Sohn und der hl. Geist ein und dasselbe Wesen sei. Die klar entwickelte Lehre von Jesus als dem Gottsohne im metaphysischen Sinne ist allerdings in unseren Fragmenten unverkennbar. Jesus nennt sich selbst den *μονογενής*, dem die Herrschaft gehört, der die Herrlichkeit seiner Gottheit offenbart und die Jünger mit der Kraft der Apostelschaft bekleidet. In dieser naiv modalistischen Form führen unsere Fragmente über die johanneische Christologie hinaus; indes ist es wohl schwer zu beweisen, daß wir es mit einer originalen Komposition zu tun haben (S. 19). Ebenso verfehlt ist die Behauptung, daß im ÄE und in unserem koptischen Evangelium scharf die menschliche Seite der Person Christi betont werde (S. 29).

Jacoby nimmt als Vergleichsstellen den 3. Logiaspruch: *πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* und koptisches Fragment 5 vers. Z. 3: Der Geist ist willig aber das Fleisch ist schwach. Schmidt (S. 499) und Zahn (S. 363) halten die Beziehung auf Jesus für falsch. „Es ist unfaßbar, wie Jacoby einen Jesus, der unmittelbar vorher im Gebete sich als *μονογενής*, Christus, Sohn usw. bezeichnet, mit einem Jesus zusammenreimen kann, der von sich aussagte, sein Geist wäre willig, aber sein Fleisch wäre schwach“ (Schmidt S. 489). Den angeblichen Widerspruch kann ich nicht finden, zumal wenn man einen sekundären bzw. tertiären Charakter des koptischen Evangeliums annimmt. Denn ähnliche Anschauungen wären im ausgehenden 2. Jahrhundert in der Apokryphenliteratur nichts

Ungewöhnliches. Aber diese Stelle könnte man nur auf Jesus beziehen, wenn es sich um die Gethsemaneszene handeln würde, was in Zweifel zu ziehen ist. Aus dem bloßen Text geht eine nähere Beziehung nicht hervor.

Nicht beweiskräftig ist das von Jacoby unter Nr. 5 (S. 29) Angeführte: Nach Epiphanius habe Jesus in geheimnisvoller Weise *μυστηριωδῶς* geredet und zwar zu seinen Jüngern. Fragment 6 spricht von dem *μυστήριον* der Apostelschaft, das der Herr seinen Jüngern offenbart hat. Von dem Mysterium der Apostelschaft ist aber auch in andern Apokryphen so oft die Rede, daß man daraus nicht auf literarische Abhängigkeit schließen kann. Die Beweise Jacobys, daß unser koptisches Evangelienfragment dem Ägypterevangelium zugehören, sind also fast sämtlich als nicht überzeugend zu betrachten.

Schmidt, Zahn und Revillout rechnen das Evangelienfragment zu dem von Epiphanius haer. 30, 13 im Gebrauch der Ebioniten bezeichneten Evangelium *κατὰ Ματθαῖον* oder *εὐαγγέλιον Ἑβραϊκόν*. Dieses Evangelium wird mit Recht mit dem von Origenes[1] als häretisch bezeichneten Evangelium der Zwölf identifiziert. Die von Schmidtke S. 170—175 dagegen erhobenen Einwendungen sind in den erwähnten scharfsinnigen Untersuchungen von Waitz als belanglos aufgezeigt worden. Letzterer hat das literarische Verhältnis der in Frage stehenden Evangelien klargelegt: Hebräerevangelium (HE) und Nazaräerevangelium (NE) sind zu unterscheiden (dies hatte schon Schmidtke bewiesen), NE und HE ist nicht identisch mit dem Ebionitenevangelium (EE), EE ist identisch mit dem Evangelium XII (XII A), das EE = XII A ist identisch mit dem synkretistisch-judenchristlichen Evangelium, welche in den *κηρύγματα Πέτρου* der Pseudo-Klementinen sich findet.

Für die Zugehörigkeit unseres Fragmentes zum Ebionitenevangelium macht Schmidt[2] folgendes geltend: 1. Matthäus wird im EE[3] in der 2. Pers. sing. von Jesus angeredet, die Jünger treten in der 1. Pers. plur. auf. Die Zwölf sind als die Erzähler und Verfasser des Evangeliums gedacht, doch schreibt Matthäus im Namen der Übrigen. Jesus redet die Jünger im EE und auch in unserm Fragment 2 mit *ὑμᾶς* an. Diese Be-

1) Orig. homil. I in Luc. interpr. Hier. 2) Schmidt S. 501.
3) EE = Ebionitenevangelium.

obachtungen sind richtig; für gewagt und wenig überzeugend halte ich jedoch die Hypothese, daß Jesus in den beiden Evangelien mit „er“ bezeichnet worden sei[1].

2. Die Jünger werden nicht *μαθηταί* genannt, sondern *δέκα δύο ἀπόστολοι*. . . . Auch unsere Fragmente nennen die Erzähler „wir die Apostel“ und die Einsetzung des Apostolats, mit dem das EE beginnt, ist bedeutsam. Dagegen hat bereits Jacoby mit vollem Recht eingewendet (Sphinx IV 186, 182), „daß gar nicht festzustellen ist, ob nur der Ausdruck „Apostel“ im EE verwendet war, daß bereits die kanonischen Evangelien die Ausdrücke *ἀπόστολοι* und *μαθηταί* promiscue gebraucht haben und der Titel *ἀπόστολος* demnach auch für das ÄE vorausgesetzt werden kann. Ebenso kann die Apostelwahl und Einsetzung des Apostolats, welches Mt. und Joh. bestimmt kennen, im ÄE vorhanden gewesen sein[2]“.

3. Das Evangelium der Zwölf (XII A) ist eine Kompilation auf Grund der kanonischen Evangelien, besonders des Mt. und Lukas. Die Benutzung des Johannesev. läßt sich aus den spärlichen Resten leider nicht feststellen; auffällig aber bleibt der Name des Johannes an der Spitze des Apostelkataloges, sodaß man wohl auch dieses zu den benutzten Evangelien rechnen kann. Daneben treten apokryphe Zutaten von bestimmter Tendenz, z. B. Vegetarianismus, Verwerfung der blutigen Opfer. Auch hiergegen hat Jacoby mit Recht eingewendet, daß man aus der Voranstellung des Namens Johannes doch nicht auf die Benutzung des Evangeliums schließen könne, daß in unserm Fragment eine fast Zeile für Zeile sich zeigende Berührung mit dem Johannesev. sich nachweisen läßt, während die erhaltenen, umfangreicheren Stücke des EE davon keine Spur enthalten (Sphinx IV 187, 188). Die apokryphen Zutaten in unserm Fragment sind doch auch ganz anderer Art als die dem EE zur Last gelegten.

---

1) Vgl. die richtigen Ausführungen von Jacoby, Sphinx IV S. 186.

2) Revillout (Patrol. or. 2 p. 159) sagt: Die Phrase: Wir, die Apostel, und der allgemeine Stil lassen uns nicht zögern, dieses Fragment dem Evangelium der 12 Apostel zuzuschreiben (welches R. publiziert). Auf dieses Evangelium komme ich noch zu sprechen. Bei den verstümmelten Text von einem allgemeinen Stil zu sprechen, ist mehr als gewagt. Der Ausdruck *ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου* findet sich bekanntlich auch im Petrusev. XIV 58 (Preuschen l. c. 20). So leicht, wie sich Revillout die Zugehörigkeitsfrage macht, ist diese nicht. Dazu kommt noch, daß wir von der Form des ÄE gar nichts wissen: Die Wirform ist auch in diesem Evangelium gar nicht ausgeschlossen.

4. Das Evangelium der Zwölf verzichtet (nach Zahn) auf eine vollständige Mitteilung dessen, was der Verfasser weiß oder als bekannt voraussetzt. Die bekannten Szenen werden nur flüchtig berührt. Genau dasselbe beobachten wir bei der Szene mit den schlafenden Jüngern, wo die drei Aussprüche Jesu die geschichtliche Situation bei den Synoptikern wiedergeben wollen. Da unser Evangelium nur fragmentarisch erhalten ist, ist mindestens diese angebliche Oberflächlichkeit gewagt, und hat nur subjektive Bedeutung[1].

5. Das Evangelium der Zwölf ist ein tertiäres Werk an der Schwelle des 2. zum 3. Jahrhundert und von Judenchristen gnostischer Färbung benutzt und in seinen Kreisen entstanden. Als ein tertiäres Produkt stellte sich das koptische Evangelium heraus, und an gnostischen Einschlag erinnerte das Gebet Jesu und der Initiationsakt an den Jüngern in seiner gnostischen und zugleich sinnenfälligen Darstellung. Jacoby hat bereits ausführlich die angeblich gnostischen Stellen untersucht (Sphinx IV 181 ff.): Er zeigt, daß von einer „Offenbarung seiner Herrlichkeit" in einer aus Ägypten stammenden Didascalia der zwölf Apostel (Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. IV S. 91)[2], von einem *μυστήριον* der Apostelschaft in Tatians Diatessaron, also in zweifellos nichtgnostischen Schriften die Rede ist. Ebenso steht es mit der angeblich gnostischen Stelle 6 v. Auch hier sagt Jacoby m. E. mit Recht: Es handelt sich in der Tat um nichts anderes, als um eine mit Hilfe der Verklärungsgeschichte ausgeschmückte Schlußszene der evangelischen Geschichte (Sphinx IV 181). Es ist zuzugeben, daß einige Stellen die dem Gnostizismus charakteristische Färbung tragen; indes zeigen gerade die von Jacoby aus anderen Quellen angeführten Stellen, daß man aus der gnostisierenden Form noch nicht auf gnostischen Inhalt schließen darf. Waitz (Das Evangelium der XII) schließt sogar umgekehrt: Eben weil im Fragment gnostische Anschauungen hervortreten, ist eine Verselbigung mit EE undenkbar; denn in EE fehlen diese.

Als überzeugende Argumente gegen die Identifizierung sind anzuführen 1. Das Fragment vertritt die johanneische Christologie, die sich mit der von EE nicht deckt. 2. Die in K nachweisbare Benutzung paulinischer Briefe ist bei EE undenkbar.

---

1) Vgl. Jacoby (Sphinx IV S. 188).

2) Jacoby schreibt falsch S. 81: *καὶ ἐφανήρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

Waitz wendet noch ein: Im Fragment werden die Apostel am Ende der Wirksamkeit Jesu, bei EE am Anfang seiner Tätigkeit zum Apostolat berufen. Dieser Grund scheint mir nicht stichhaltig. Denn in K handelt es sich bei dieser Szene wohl nicht um die Berufung, sondern um die göttliche Sendung, wie bei den Synoptikern nach der Auferstehung.

Jacoby hat Petrusev. 27 und 59 in Beziehung bringen wollen zu Kopt. 5 Z. 9 und 10. Der Zusammenhang, in den die angeblichen Parallelen gebracht werden müssen, ist jedoch offensichtlich ein ganz verschiedener. Bei dem Petrusev. 27 liegt der Heiland im Grabe; Petrusev. 50 ist der Heiland zwar auferstanden, aber nicht bei den Jüngern. Nach dem koptischen Fragment muß jedoch der Heiland bei den Jüngern anwesend sein. Nicht überzeugend ist die Wahrnehmung, daß in unserem Evangelium die Gethsemaneszene aus dem Munde eines der Augenzeugen berichtet wird, da es gar nicht sicher ist, ob an der fraglichen Stelle die Gethsemaneszene geschildert wird. Indes sind auch ein Teil der Gründe, die Jacoby gegen das Petrusev. geltend macht, nicht stichhaltig. Denn die Behauptung, daß die Verwendung von Kopt. 5 v. Z. 6. 7 im Petrusev. unmöglich sei, ist auf die falsche Übersetzung von Jacoby zurückzuführen, und daß das Petrusev. wirklich keine Schilderung der Himmelfahrt als eines besonderen Ereignisses kannte, kann aus den Schlußworten des Petrusev. doch nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Indes ist an eine nähere Verwandtschaft der Fragmente mit dem Petrusev. deshalb nicht zu denken, wie Jacoby S. 26/27 ausführt, weil das Petrusev. doketisch gestimmt ist, weil die Abhängigkeit von Johannes nicht so eng ist wie bei unseren Fragmenten und der Ausdruck *μαθητής* gegenüber dem *ἀπόστολος* im kopt. Fragment ständig ist. Man wird daher wohl das Petrusev. ausscheiden können.

Das Nazaräerev. ist schon deswegen auszuschließen, weil dieses nur eine targumartige Übersetzung des Matthäusevangeliums ist, während unsere Fragmente unbedingt synoptischen Charakter haben.

Zu den völlig unbegründeten Ausführungen, in denen Jacoby die Abhängigkeit von Justin Apol. I 61/7, von Aristides, Apol. II 6 vom Ägypterev. erweisen will, ist nach der völlig überzeugenden Ablehnung durch Schmidt nichts mehr zu sagen. Wertvoller ist, was Jacoby, Sphinx VI 136 ff. anführt für die Benutzung unseres Fragments. In dem von Revil-

lout[1], und von Guidi[2] herausgegebenen Fragments des Borgianischen Museums Nr. CXIII (bei Zoega) findet sich ein Bruchstück folgenden Inhalts: „Jesus befindet sich mit den Jüngern auf einem Berge, als das Volk ihn zum Könige machen will. Auf die Rede Jesu an seine Jünger folgt eine ganz merkwürdige Auseinandersetzung über Pilatus, der Jesum nach dem, was er über ihn gehört hat, für würdig erklärt, König in Judäa zu sein. Darüber kommt er mit Herodes in Streit, der seit jenem Tage den Wunsch hat, Jesum zu töten. Auf eine weitere Rede Jesu gehen sie vom Berge herab und begegnen dem Teufel in Fischergestalt. Nun entspinnt sich über den Teufel ein Zwiegespräch zwischen Jesus und den Aposteln Petrus, Johannes, Philippus und Andreas, in dem folgende Stelle sich findet: Es sprach Andreas zu ihm: Mein Herr, wozu nützt dieser, wenn er die Menschen zur Sünde verführt? Jesus sprach zu ihm: Bin ich nicht gekommen, um die, welche mir gehören, zu meinem Reich zu nehmen? Jener nun sucht die, welche sein sind, für seine Strafe. Ich habe diese große Demut angenommen und bin zur Welt gekommen, damit ich die Kralle des Todes (ᵉmpieibᵉmᵉmu), der dieses ist, ausreiße." Der Gedankengang, die Übereinstimmung einzelner Worte (mit unserm koptischen Fragment) lassen eine Abhängigkeit und zwar zu Gunsten des Straßburger Fragments als wahrscheinlich erscheinen (Sphinx VI 137). Da über die Zeit und Entstehung des neuen Fragments nichts bekannt ist, läßt sich für die nähere Bestimmung unseres Fragments nichts gewinnen.

Resultat: Das Straßburger koptische Evangelienfragment gehört einem Apokryphon vermutlich des 3. Jahrhunderts an. Eine Zugehörigkeit zu einem bekannten apokryphen Evangelium ist unerweisbar. Dogmengeschichtlich ist bedeutsam, daß ein großer Teil der kanonischen Schriften im kirchlichen Sinne verwendet wird und der Glaube an den Gottessohn im metaphysischen Sinne dem Verfasser vertraut ist. Häretischer Einschlag ist wenig zu bemerken.

§ 2. Das Evangelium des Gamaliel.

Quellen und Literatur: Revillout, Les évangiles des douze apôtres... Patrol. orient. ed. Graffin-Nau t. II 1907 p. 123—184. — Ders., L'évangile des XII apôtres récemment decouvert. Revue biblique I 1904 p. 167—187, 321—355. — Guidi, Frammenti copti: Rendiconti della r. Accademia dei

1) Apocryphes coptes du Nouveau Testament 1876, p. 124ff.
2) Rendiconti Accad. dei Lincei 1887, sem. II p. 385ff.

Lincei. Classe di scienze morali IV 3 (1887) p. 373—384. — Robinson, Coptic apocryphal gospels, 1896 (Texts and Studies 4), p. 168—179. Anmerkungen p. 238—244. Revillout, Apocryphes coptes du N. T. I 1876, p. 113—128. — Lacau, Fragments d'Apocryphes coptes Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire t. IX 1904 p. 13—22. — Tischendorf, Evangelia apocrypha² 1876. — Baumstark, Les apocryphes coptes, Rev. biblique III 1906 p. 245—265, besonders p. 253—259. — Clemen, Notiz über ein neugefundenes Fragment einer bisher unbekannten Pilatuslegende. Theologische Studien und Kritiken 1894, 67. Jahrg., S. 757—768. — Ladeuze, Rev. d'hist. eccl. VII p. 245—268.

In den von Revillout herausgegebenen koptischen Fragmenten findet sich p. 173 die Stelle: „Ich, Gamaliel, folgte ihnen (dem Pilatus usw.) mitten in der Menge." Revillout schrieb alle Fragmente dem Zwölfapostelevangelium zu und behauptete, Gamaliel habe dieses Evangelium später einer Redaktion unterzogen. Dieser Gamaliel sei identisch mit dem Gesetzeslehrer Gamaliel (cf. Act. V 34—39, XXII 3), dessen Bekehrung zum Christentum die jüdische und christliche Tradition annehme. Er will diese Behauptung stützen durch ein Talmudfragment[1]. Gamaliel der Jüngere, der vom J. 70—82 n. Chr. Präsident des Synedriums war, machte zu Gunsten seiner Schwester Salome das jüdische Erbschaftsgesetz geltend gegenüber einem neueren Gesetze. Darauf wird ihm von einem Gelehrten erwidert: Das Gesetz des Moses ist aufgehoben durch ein anderes Gesetz (das Oxforder Manuskript hat: das Gesetz des Evangeliums). Die Belege für seinen Beweis habe der Philosoph einem apokryphen Evangelium entnommen, welches an der betreffenden Stelle eine Variante von Matthäus Kap. V 17 ist. Hier wird auf ein Evangelium hingewiesen, in welchem geschrieben steht: „Sohn und Tochter sollen zusammen erben." Dieses Evangelium sei das Evangelium der zwölf Apostel gewesen, welches von Gamaliel dem Älteren redigiert ist. Der Philosoph hätte gerade dieses Evangelium gewählt, da es aus der Familie des Gamaliel stamme. Diese Hypothese entbehrt aller Beweise; denn es kann nicht erwiesen werden, daß der Vers, der nach Revillout aus dem Matthäusevangelium stammen soll, im Evangelium der Zwölf sich findet[2]. Revillout hat übrigens den ganzen

1) Rev. bibl. p. 171/172. Patrol. or. 127/128. Einzige Quelle ist der bab. Schabbath 116a—b; vgl. Zahn, Gesch. des ntl. Kan. II 675—679.

2) Revillout selbst gibt die Möglichkeit zu, daß der Vers aus dem Hebräerevangelium stamme. Als Beweis, daß er dem Evangelium der Zwölf entnommen sei, bringt er die Voraussetzung, daß Gamaliel der Verfasser des Evangeliums der XII sei. Mit solchen Zirkelschlüssen ist nichts anzufangen.

Traktat gar nicht verstanden. Diese Anekdote des babylonischen Talmuds gibt überhaupt keinen Grund zur Annahme, daß das Wort: „Sohn und Tochter sollen zusammen erben“ in irgend einem Evangelium gestanden habe, wie Zahn bewiesen hat.

Revillout glaubt ferner einen Ton guter historischer Glaubwürdigkeit und Treue in unserm Evangelium zu finden[1]. Allerdings gibt er selbst zu, daß das Evangelium, auch nicht einmal in einzelnen Teilen, bis zu den Tagen der Apostel und Gamaliels hinaufreiche; aber er behauptet doch, daß schon seit dem 2. Jahrhundert die einzelnen im Evangelium ausführlich beschriebenen Szenen aufgezeichnet worden seien[2]. Bald nach dem in act. V 34ff. geschilderten Auftreten des Gamaliel zu Gunsten der Apostel habe dieser Schriftgelehrte begonnen, alle die von den Aposteln vor ihrem Auseinandergehen gesammelten Überlieferungen, die er mit seinen eigenen Erinnerungen verband, aufzuschreiben. Die endgültige Redaktion durch Gamaliel kann aber erst nach der Abfassung des johanneischen Evangeliums geschehen sein, da er ausdrücklich Joh. XVII 21 und VI 15 zitiert. Ist nun aber überhaupt Gamaliel der Redaktor dieses angeblichen Zwölfapostelevangeliums? Baumstark hat in seinem sehr lehrreichen und scharfsinnigen Artikel nachgewiesen, daß Revillout bei der Herausgabe seiner koptischen Fragmente sich gar nicht um die Forderungen der Textkritik bemüht hat. Lacau hatte XII A 15 als ein besonderes Evangelienfragment herausgegeben, brachte dies aber in Verbindung mit einem arabischen „Martyrium Pilati“: Ein solches enthält das Manuskript 152 der Pariser Nationalbibliothek und stimmt inhaltlich mit dem koptischen Texte überein. Doch ist der koptische Text die Vorlage für den arabischen, welchen Cyriacus, Bischof von Behnesâ zusammengesetzt hat[3].

XII A 15 hat folgenden Inhalt: Pilatus fragt die Soldaten, wer den Leichnam Jesu weggenommen habe. Der eine nennt die elf Apostel, ein zweiter den Josef und Nikodemus und ihre Eltern, ein anderer gesteht, daß er nichts davon weiß, weil sie geschlafen haben. Pilatus sagt deshalb den Juden und den Centurionen: „Diese Leute da lügen.“ Pilatus geht daraufhin selbst zum Grabe, er nimmt die Leichentücher Jesu, drückt sie an seine Brust, weint und küßt sie vor Freude, wie wenn Jesus darin läge. Leider findet sich nun ein Lücke. Allem

---

1) Patrol. or. p. 127. 2) Patrol. or. p. 128. 3) Lacau l. c. p. 22.

Anschein nach hat Pilatus mit den Tüchern „an einem Centurio, der nur ein Auge hatte, da er das andere in der Schlacht verloren hatte“, ein Wunder gewirkt, wodurch die Echtheit der Leichentücher festgestellt wurde. Man führt jetzt den Pilatus und den Centurio zu einem Teiche im Begräbnisgarten. Die Juden weisen auf einen Leichnam hin, der in diesem Teiche liegt und rufen: Sieh, hier liegt der Magier[1]. Die Jünger dagegen sagen, daß dies der Leichnam des Diebes sei, der mit Jesus gekreuzigt worden war, und daß Pilatus die Leichentücher Jesu in den Händen habe. Da erinnert sich dieser an das Wort Jesu: Die Toten werden in meinem Grabe auferstehen. Leider befindet sich hier wieder eine Lücke. Der Tote wird wohl in das Grab Christi gebracht, wird dort lebendig und bestätigt, daß er der eine Schächer ist.

Die offenbare Verwandtschaft mit den Pilatusakten legte die Möglichkeit nahe, ob wir es nicht mit einer neuen Version zu tun hätten. Da andere koptische Fragmente derselben Sammlung sich ähnlich mit Pilatus befassen und nach ihrem Inhalt sich leicht zu einem Evangelium zusammensetzen lassen, scheint es angebrachter, dem Verfasser des ersten Fragments „Gamaliel“ auch diese Fragmente zuzuschreiben. Zunächst werden wir XII A 10 und XII A 11[2] hinzurechnen müssen. Hier handelt es sich um das Verhör Jesu bei Pilatus, das ganz im Anschluß an Joh. 18, 33—38 erzählt wird. Der Anfang von XII A 11 enthält eine im Zusammenhange mit dem Vorausgegangenen und Folgenden nicht ganz verständliche Vision, in welcher der Heiland die Leiden, welche seine Peiniger ihm zufügen werden, voraussieht und seine Unschuld und Sündenlosigkeit beteuert. Pilatus fragt dann nochmals den Heiland: Wenn du der König der Juden bist, so sage es mit fester Glaubwürdigkeit. Jesus antwortet ihm, daß er ein König sei, welcher den Menschen in seinen Urzustand zurückversetzen wolle. Denn das Blut Abels wird nicht aufhören zu schreien, bis das meinige schreit. Die Juden haben die Propheten getötet, jetzt wollen sie auch mich töten. Pilatus hat große Angst. Aber als er dem Volke den Heiland mit den Worten vorstellt: Sehet, das ist der Mensch, welchen ihr hier suchet, rufen alle: Kreuzige ihn!

---

1) Cf. Lacau p. 17 ō Peilatos eis p[ma]gos ᵉnn[. .
2) Patrol. or. p. 161–165.

Ferner wird XII A 4[1] dem Evangelium des Gamaliel angehören. Als Beweismittel lassen sich geltend machen: 1. Es handelt sich um Pilatus, der dieselbe Christus freundliche Gesinnung zeigt wie in den obigen Fragmenten. 2. Die Diskussion über die Königswürde Jesu (XII A 10, 11) wird weiter fortgesetzt. 3. Die Wunder sind analog dem obigen ausgesucht. Der Inhalt ist folgender: Jesus tröstet auf einem Berge seine Jünger. Die Boten des Theophilus kommen, um Jesus zum Könige zu machen. Die Jünger freuen sich darüber. Der Heiland verweist ihnen diese Freude und schärft ihnen nochmals ein, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist. Jesus bleibt auf dem Berge. Die Boten des Tiberius kommen, um mit Gewalt Jesu zum Könige zu machen. Pilatus billigt dies: Nach den Wundern und Prophezeiungen, welche er getan hat, ist er wohl wert, König von Judäa zu werden. Herodes ist deshalb erzürnt und schimpft den Pilatus einen galiläischen Pontier, einen Fremden, einen Ägypter. Seit jener Zeit entstand Feindschaft zwischen Herodes und Pilatus. Das Wort „Jesus, König der Juden" verbreitete sich und wurde in ganz Judäa berühmt. Deshalb schrieb Pilatus den Bericht [ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ] über Jesus und machte ans Kreuz folgende Inschrift: „Das ist Jesus, der König der Juden." Herodes wurde deshalb noch viel erzürnter gegen Jesus, er schickte Geld und konspirierte in ganz Judäa. Jesus wußte dies alles; er ging mit seinen Jüngern vom Berge weg. Sie sehen in der Wüste einen Teufel mit Angeln und Netzen. Nach einem Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern wirft der Teufel seine Netze aus und fängt viele Fische. Jesus sagt zu den Jüngern: „Sehet, so fängt Satan die Sünder durch ihre Glieder." Damit endet das Fragment.

XII A 1[2] berichtet, wie der gottlose Herodes zum Kaiser Tiberius ging und den Philippus verklagte. Tiberius gibt dem Herodes den Auftrag, dem Philippus sein Land, sein ganzes Hab und Gut wegzunehmen. Ich halte dieses Fragment für das einleitende Kapitel im Evangelium des Gamaliel.

XII A 2[3] hängt eng mit dem Manuskript von XII A 4 zusammen, sodaß Robinson aus diesen formalen Gründen in XII A 4 dieselbe Erzählungsgruppe annimmt[4]. Für den Zusammen-

1) Patrol. or. p. 151—155. Robinson p. 176—179. Guidi p. 381—384.
2) Patrol. or. p. 131/132.
3) Patrol. or. p. 132—146 (nicht das ganzeFragment).
4) Robinson p. 168—176, 238—242, 243. Guidi p. 373—380.

hang mit den obigen Fragmenten ist ferner beweisend: 1. In der Mitte findet sich (p. 144 bei Revillout) eine Stelle, in der die Feindseligkeiten des Herodes gegen Jesus geschildert werden, da Carius erklärt hat: Dieser ist würdig, König von Judäa zu werden. 2. In sicherem Zusammenhange steht es mit XII A 1, da p. 144 auf die Anklage gegen Philippus zurückgegriffen wird. 3. p. 132 heißt es: Höre den Evangelisten Johannes zum Beweise dafür, daß Christus seinen Vater für sie (die Apostel) gebeten hat, damit sie eins seien, wie wir eins sind. In dem Evangelium des Gamaliel ist aber Johannes die Hauptquelle (s. u. S. 17). Der Inhalt ist folgender: Zuerst wird ausführlich die wunderbare Brotvermehrung erzählt; Thomas will nun, als Beweis für die Auferstehung des Herrn, sehen, wie Jesus einen Toten erweckt, der schon längere Zeit im Grabe liegt. Die Auferweckung des Jünglings von Naim genügt ihm nicht. In rhetorischer Form fordert Jesus den Didymus auf, mit ihm nach Bethanien zu gehen; dort werde er den Lazarus, der schon vier Tage im Grabe liegt, auferwecken. Die Auferweckung wird wieder im engen Anschluß an Joh. 11 erzählt, nur hält Jesus vorher dem Thomas, der sehr betrübt ist über den Tod des Lazarus, noch eine Trostrede. Lazarus erzählt, daß in dem Augenblicke, als Jesus ihn gerufen habe, Adam die Stimme seines Gottes aus dem Paradiese wiedererkannt und den Lazarus gebeten habe, für ihn beim Heiland Fürsprache einzulegen. Carius brachte in jener Zeit die Nachricht von den Wundern zu Herodes; Annas und Kaiphas bestachen den Carius; es wurden falsche Zeugen aufgebracht, welche aussagten, Jesus sei ein Magier, er sei im Ehebruch erzeugt, er breche den Sabbat, er zerstöre die Synagoge der Juden. Josef und Nikodemus[1], die sich auf die Seite Jesu stellten, wurden ins Gefängnis geworfen. Carius wird von diesen beiden über die List des Herodes aufgeklärt, sodaß sie von weiteren Unbilden geschützt werden. Carius schickte den Apostel Johannes zum Kaiser Tiberius; der Kaiser empfing ihn mit großen Ehren und schrieb, man solle Jesus zum Könige machen, wie es in den Evangelien steht: Als unser Herr Jesus wußte, daß man kommen

1) Von diesen Personen ist auch in den Pilatusakten die Rede. Koptische Acta Pil. I Tischendorf Ev. apocr. p. 216, 224 (Annas u. Kaiphas) p. 210 (Josef und Nikodemus). Die Pilatusakten sind aber auch in den übrigen Fragmenten benutzt, so daß dies ein weiterer Grund zur Annahme der Zugehörigkeit wäre.

und ihn mit Gewalt zum Könige machen würde, entfloh er ganz allein an einen Ort (Joh. 6, 15). Der von Robinson publizierte Text bricht schon ab bei den Worten: Sie ließen den Josef und Nikodemus holen; dieses waren Häupter der Juden; und sie stimmten nicht mit ihnen in ihren lügnerischen Anklagen überein, sondern sagten vielmehr Segensworte über Jesus (Patrol. or. p. 145). Die Verheißung des Primats an Petrus gehört wohl kaum zu dieser Art Evangelienfragmente.

Mit ziemlicher Sicherheit wird man zum Ev. des Gamaliel die Fragmente XII A 1, 2, 4, 10, 11, 12, 15 rechnen können. Baumstark will auch das von Robinson p. 164—167 veröffentlichte Fragment, welche das Wunder von Kana schildert, ferner den Schluß von XII A 2 (die Einsetzung des Primats), endlich XII A 14 und 16, die sich vor allem mit der Mutter Gottes beschäftigen, zum Ev. des Gamaliel rechnen[1], weil ein und derselbe Geist in diesen Stücken lebt. Diese Bestimmung bleibt subjektiv. Ich halte namentlich die Zugehörigkeit von XII A 16 zum Ev. des Gamaliel deshalb für ausgeschlossen, weil hier (p. 181) die Apostel die Erzähler sind und in der „Wirform“ reden[2].

Wie wir schon oben sagten, ist hauptsächlich das Joh. Ev. verwendet. Baumstark hat ausführlich die Berührungen und Beziehungen dargelegt. Die Berichte des Joh. Ev. sind meist nur etwas erweitert worden. Aber auch die Synoptiker sind ausreichend benutzt worden. Der Gebrauch apokrypher Erzählungen zeigt sich in einigen phantastischen Wundererzählungen; unzweifelhaft sicher ist auch eine nähere Verwandtschaft mit den Pilatusakten bzw. der Pilatusliteratur. Die Tendenz dieser Literatur, den Pilatus als Christus freundlich zu erweisen, findet sich besonders in XII A 2, 10, 11, 15. Man muß allerdings bei der Feststellung des Abhängigkeitsverhältnisses diejenigen Stellen außer acht lassen, welche aus der gemeinsamen Quelle der kanonischen Evangelien stammen können. Josef von Arimathäa und Nikodemus nehmen in der Verteidigung Jesu und bezüglich der Verfolgungen der Juden eine Stellung ein, die weit über das in den Evangelien Erzählte hinausgeht. Als Beweis, daß eine inhaltliche Verwandtschaft vor-

1) l. c. 256 ff.

2) p. 182 heißt es noch ausdrücklich: wir also die Apostel .. ebenso beständig p. 181 und 183.

handen ist, dienen folgende Stellen. XII A 2 (p. 145) heißt es: Annas und Kaiphas, die Führer der Juden, vereinigten sich mit Karius, einem Würdenträger des Kaisers Tiberius. Sie ersannen Lügen und brachten falsche Zeugen gegen Jesus und das von seiner Geburt bis ans Ende. Einige behaupteten, er sei ein Magier, andere, er sei im Ehebruch erzeugt, wieder andere, er breche den Sabbat; endlich sagten einige, daß er die Synagoge der Juden zerstöre. In der grischischen Rezension A Kap. 2 (Tischendorf 224[1]) werfen die Priester Jesu Folgendes vor: *πρῶτον ὅτι ἐκ πορνείας γεγεννῆσαι· δεύτερον ὅτι ἡ σὴ γένεσις ἐν Βηθλεὲμ νηπίων ἀναίρεσις γέγονεν· τρίτον ὅτι ὁ πατήρ σου Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ σου Μαριὰμ ἔφυγον εἰς Αἴγυπτον*[2] ... A 1 (Tischendorf 215) wird ihm der Bruch des Sabbat zur Last gelegt, weil Jesus Kranke am Sabbat geheilt hat, A Kap. 4 (Tischendorf 231) erheben sie gegen ihn die Klage, daß er den salomonischen Tempel einreißen und ihn in drei Tagen wieder aufrichten könne, B Kap. 1 (Tischendorf 291) sagen die Juden: *Μάγος ἐστιν·* Baumstark[3] geht indes zu weit, wenn er in Einzelheiten wörtliche Übereinstimmung finden will, so z. B. ist der Schwur des Karius: Beim Heile des Kaisers Tiberius (Patr. or. 146) und der Schwur des Pilatus *κατὰ τῆς σωτηρίας Καίσαρος* A Kap. 2 (Tischendorf 227) eine allgemein gebräuchliche Eidesformel; daß in XII A 2 (Patr. or. 146) von einer „großen Summe", in A Kap. 13 (Tischendorf 258) von *ἀργύρια ἱκανά* die Rede ist, ist für die Annahme literarischer Entlehnung kein Beweis. Dagegen zeigt sich die nähere Verwandtschaft in der Erzählung von der Verfolgung des Josef und Nikodemus. XII A 2 berichtet darüber[4]: „Als Herodes hörte, was Josef und Nikodemus getan hatten, ließ er sie ins Gefängnis werfen, um sie zu töten, weil sie nicht diesen Betrug mitgemacht hatten. Das wäre auch geschehen, wenn sie nicht den Karius von dieser Absicht des Herodes benachrichtigt hätten. Dieser rief die Häupter der Juden. Er schwor vor ihnen: Beim Heile des Kaisers Tiberius! Wenn dem Josef und Nikodemus ein Unheil zustößt, so wird das Schwert des Kaisers euch alle vernichten und man wird eure Stadt verbrennen. . . . . . Als Josef sah, daß die Juden ihn verfolgten,

---

1) Ähnlich in der griech. Rezension B Kap. 1. (Tischendorf 291, 292.)

2) Die ägypterfeindliche Gesinnung zeigt sich in XII A davon, daß Pilatus unter den ihm von Herodes gegebenen Schimpfnamen auch den eines Ägyptiers erhält. Patrol. or. 152.

3) l. c. 258. 4) Patr. or. p. 145/146.

ging er von Jerusalem weg und begab sich nach Arimathäa.“ In Acta Pilati Kap. 12 (Tischendorf 252)[1] wird Folgendes erzählt: „Als die Juden dies erzählt hatten, ergrimmten sie in ihrem Herzen, sie bemächtigten sich Josefs und schlossen ihn in ein Haus ein, in dem keine Tür war, und sie stellten Wächter vor die Tür; auch versiegelten sie die Tür, wo Josef eingeschlossen war. .... Als das Synedrium zusammengetreten war, befahlen sie, ihn unter vielem Schimpf herbeizuführen. Als sie die Tür öffneten, fanden sie ihn nicht. ... Sie waren erstaunt, weil sie die Siegel unverletzt fanden, und weil Kaiphas den Schlüssel hatte. Und sie wagten ferner nicht mehr die Hände gegen die zu erheben, welche vor Pilatus für Jesus sprachen.“ A Kap. 13 (p. 240) melden die Juden, daß Josef in seine Stadt weggegangen sei. Daß hier eine gemeinsame Quelle vorhanden ist, ist sicher. Im Ausschmücken des Tatbestandes zeigen sich jedoch solche Verschiedenheiten, daß an eine einfache Entlehnung nicht zu denken ist. XII A geht indes in einem Punkte weit über den Bericht der Pilatusakten hinaus. In XII A 2 (Patr. or. p. 146) schickte Karius dem Kaiser den Apostel Johannes, welcher ihm alles über Jesus berichtete. Der Kaiser Tiberius gewährte dem Johannes große Ehren und schrieb über Jesus, man solle ihn zum Könige machen, wie in den hl. Evangelien geschrieben steht: Unser Herr Jesus verbarg sich an einem einsamen Ort, als er wußte, daß man kommen würde, um sich seiner zu bemächtigen und ihn zum Könige zu machen (Joh. VI 15). In demselben Kapitel (p. 144) sagt Karius dem Herodes, als er von den Wundertaten Jesu gehört hat: Dieser ist würdig, König über ganz Judäa und sämtliche Gegenden des Philippus zu werden. Herodes will dies vereiteln und droht allen den Tod an, die mit Karius gemeinschaftliche Sache machen würden. Ebenso heißt es XII A 4 (Patr. or. 152): Die maßgebenden Persönlichkeiten des Tiberius und Pilatus versuchten zum zweiten Male, mit Gewalt Jesus zum Könige zu machen. Pilatus prüfte sie viel und sagte: Wahrhaftig, nach den Wundern und Weissagungen, welche dieser Mann wirkt, verdient er König über Judäa und die abhängigen Gebiete zu werden. ... Siehe, das sagte Pilatus vor den Machthabern des Kaisers Tiberius. Herodes kam deshalb in Streit mit Pilatus. Er sagte: ... Nein, es geziemt sich

1) Kap. 12 Tischendorf 315.

nicht für mich, daß Jesus König sei über Judäa. . . . Dieses Wort verbreitete sich und wurde berühmt in ganz Judäa: „Jesus, König der Juden.“ In den Pilatusakten ist nichts Derartiges zu finden[1].

Eine feste Zeitgrenze kann aus dieser Beziehung doch noch nicht bestimmt werden. Wenn auch die Fixierung der Pilatusakten bis ins 4. bzw. 5. Jahrhundert hinabgerückt werden muß, so ist der Beginn der Pilatusliteratur sicher schon im 2. Jahrhundert zu suchen[2], d. h. wir finden schon im 2. Jahrhundert Andeutungen, daß die Christen sich eifrig mit der Person des Pilatus beschäftigten[3]. Erwähnt wird ferner die Anaphora, der Bericht, den Pilatus über Jesus geschrieben habe[4]. Wenn damit das bekannte Apokryphon[5] gemeint wäre, so müßten wir die Abfassung unserer Fragmente ins Mittelalter hinabdatieren. Doch ist diese Identifizierung völlig unbeweisbar. Baumstark[6] hat als Abfassungszeit das 5. Jahrhundert angenommen, weil der Autor das Leben Jesu in einer sehr freien, von den kanonischen Evangelien abweichenden Form erzählt. Dem anderen Grunde für diese Datierung, daß nämlich das Ev. einer Zeit angehört, die die Häresien abgelegt hat, vermag ich nicht beizustimmen. Denn gerade vom 5. bis 7. Jahrhundert tobten die christologischen Streitigkeiten, die auch in den volkstümlichen Schriften zum Ausdruck kamen. Indes läßt sich sonst gegen die Richtigkeit der Annahme Baumstarks kein wesentlicher Grund geltend machen. Der griechische Ursprung dürfte sicher stehen; denn es wäre schwer glaublich, daß in einem koptischen Original ein ägyptischer Schriftsteller den Namen Ägypter als Schimpfwort gebrauchen würde[7]. Eigentlichen theologischen Wert haben die Fragmente nicht.

In diese Literatur wird am besten ein äthiopisches Fragment eingereiht werden können[8]. Leider ist nur ein einziges Blatt übrig geblieben. In dem oberen Feld ist die Grablegung Jesu durch Josef von Arimathia, einen weißbärtigen Mann mit flachem Hut auf dem Kopfe, und fünf Frauen von bräunlicher Gesichtsfarbe und tiefschwarzem Haar dargestellt; darunter ist

1) Auch nicht in B 12 § 2, wie Baumstark p. 258 behauptet.
2) Lipsius, Die Pilatusakten. 1886. 2. Ausgabe.
3) Stülcken bei Hennecke, Ntl. Apokryphen 1904, S. 75.
4) Patr. or. 152. ⲠⲒⲖⲀⲦⲞⲤ ⲤⲢⲀⲒ ⲚⲦⲀⲚⲀⲪⲞⲢⲀ ⲚⲒⲤ.
5) Tischendorf 413—425. 6) p. 263. 7) Patrol. or. p. 152.
8) Clemen l. c. p. 757—768.

ein Mann in priesterlicher Kleidung und mit zum Gebet erhobenen Händen abgebildet, dessen Gesichtsausdruck Baker im Unterschied von dem der Frauen europäisch findet. Die Hs setzt er ins 16. Jahrhundert. Das ganze lautet in deutscher Übersetzung[1]:

... zu ihm die Leintücher, indem er zu ihm sprach: O mein Bruder, siehst du nicht, wie sehr duftet und herrlich ist der Wohlgeruch dieser Leintücher?. Und nicht ist es wie der Geruch von Toten, sondern wie zusammengewickelter Purpur (oder Byssus) von Königen. Da sprachen die Juden zu Pilatus: Du selbst weißt, daß Josef auf ihn getan hat viel Gewürz und Weihrauch und ihn bestattet hat mit Myrrhe und Aloe. Und dies ist die Ursache des Duftes ihres Wohlgeruchs. Da sprach Pilatus zu ihnen: wenn man auch Gewürz auf die Leintücher getan hat —, warum ist denn aber bei diesem Grab, wie drinnen auf ihm Moschus und Gewürz, so auch der Hauch seines Duftes heiß? Da sprachen sie zu ihm: Dieser Duft, den du riechst, Pilatus, das ist eben der Duft des Gartens; die Lüfte, welche in ihnen .... sind es. Da antwortete ihnen Pilatus und sprach zu ihnen: ihr habt euch gebahnt den Weg des Verderbens und gehet in der Irre und stürzet in einen Ort, der auf ewig kein ... ist. Sie aber antworteten und sprachen zu ihm: es ist nicht geziemend und passend für dich, zu diesem Grabe zu kommen; denn du bist der Präfekt und die Stadt wird dich vermissen. Und siehe, die ältesten der Priester und die Häupter der Juden werden erfahren diese deine Rede und Tat. Und es schickt sich nicht für dich, einen Krieg zu erregen unter den Juden um eines toten Mannes willen. Da sprach er zu dem Centurio: O mein Bruder, siehe diesen großen Haß, mit dem die Juden Jesus hassen. Wir haben getan ihren Willen und haben ihn gekreuzigt, und die ganze Welt geht entgegen dem Untergange um ihrer (der Juden) Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit willen. Und er wünsch ...

[Aufer]stehung und Leben, der Gnade spendet jedem, der Leben gibt allen Toten. Ich glaube, daß du auferstanden und mir erschienen bist. Aber nicht mögest du mich richten, weil ich dieses an dir getan habe aus Furcht vor den Juden. Und keineswegs leugne ich deine Auferstehung, o mein Herr. Ich glaube vielmehr an dein Wort und an deine mächtigen Taten,

1) Clemen 758—60. Die Übersetzung rührt von Prof. Zimmern her.

welche du getan hast unter ihnen. Als du am Leben warst, da erwecktest du viele Tote. Und jetzt, o Herr, zürne nicht über mich, weil ich solches getan [und gelegt habe] einen anderen Leichnam an den Ort, an den man hingelegt hatte deinen Leichnam. Denn ich habe das getan, auf daß komme Schande und Schimpf über die Lügner, welche nicht glauben an deine Auferstehung. Denn ihnen (werde zuteil) Schande bis in Ewigkeit. Preis und Herrlichkeit und Kraft gebührt dir aus dem Munde deines Knechtes in alle Ewigkeit. Amen. Und nachdem Pilatus dieses Gebet beendet hatte, während ausgestreckt waren seine Hände über das Grab, da kam heraus eine Stimme aus dem Munde des Toten und sprach: O Herr, [öffne] die Türe deines Grabes, wie du einst geöffnet hast die Tür des Gartens. Entferne den Stein, o mein Herr Pilatus, damit ich herausgehe in der Kraft meines Herrn Jesus Christus, der auferstanden ist von den Toten. Da rief Pilatus in großer Freude — —

Wie man sieht, scheinen solche kompilatorische Zusammenstellungen, die lediglich legendarischen Wert haben, beliebt gewesen zu sein.

§ 3. Das koptische Evangelium des Bartholomäus.

Quellen: Revillout: Les apocryphes coptes I: Les évangiles des douze apôtres et de Saint Barthélemy. Patrol. or. ed. Graffin-Nau t. II 1907 (Das Bartholomäusev. p. 185—194. Morceaux douteux (md) 1. fragment p. 195. Les evangiles des douze apôtres, p. 123—184.) — Lacau, Fragments d'Apocryphes coptes. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire 1904, p. 23—37. — Baumstark, Les apocryphes coptes. Revue biblique N. S. 3 (1906) p. 245—265. — Tischendorf, Apocalypses apocryphae 1866, p. XXIV—XXVII. — Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy, et de l'histoire des communautés religieuses fondées par S. Pachome. Traduit sur les textes Copte-thébains inédits conservés à la Bibliothèque du Roi, par M. D. 1835. — Schmidt-Harnack, Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam Apokalypse (SBA. 1891, 1045—1049). — Nau, ROChr. 1904, p. 611. — Liechtenhan, Die pseudepigraphe Literatur der Gnostiker, ZntlW. 3 (1902) 232—236. — Bonwetsch, Nachrichten der kgl. Gesell. d. Wissenschaften zu Göttingen, phil. hist. Kl. 1897. — Ladeuze, Rev. d'hist. eccl. VII S. 245—268.

„Glaubet mir, ihr Brüder Apostel. Ich, Bartholomäus, der Apostel des Sohnes Gottes, habe den Sohn Gottes gesehen, der sich erhob über die Schar der Cherubinen und Millionen von Millionen von Engeln standen mit Myriaden von Myriaden Erzengeln und Myriaden von Cherubim und Seraphim und Mächten. Ihre Köpfe waren zur Erde geneigt und sie waren

alle bereit zu antworten: Amen (Alleluja). Was die Segnung anlangt, welche der Herr zu seiner Mutter über ihren jungfräulichen Schoß sprach ...... Dann erhob unser Herr seine rechte Hand. Er segnete die Jungfrau. Ich sah die Himmel offen und die sieben Firmamente. Ich sah einen leuchtenden menschlichen Arm, welcher auf dem Kopfe der hl. Jungfrau lag. Es war die Hand des Allmächtigen. Er segnete sie und sprach: Du wirst gesegnet sein im Himmel und auf Erden, du wirst die Stadt des großen Königs von den Engeln genannt werden. Alle himmlischen Heere antworteten: Amen. Er sprach zu ihr: Wenn Du den Leib verlassen wirst, werde ich bei Dir sein: Ich mit Michael und Gabriel, damit wir Dich nicht in Furcht lassen vor dem Tode, vor welchem die ganze Welt sich fürchtet, und damit ich Dich bringe an die Orte der Unsterblichkeit und Du mit mir in meinem Reiche seiest. Ich will Deinen Leib neben dem Lebensbaume lassen, welchen mein Cherubim mit dem feurigen Schwerte bewachen wird bis zum Tage meines Königtums, dann wirst Du es tragen. Dieses sagte der Herr zu Maria. Dann ging sie weg. Sie kam zu den Aposteln, um ihnen zu melden: Der Herr ist von den Toten auferstanden und hat gesagt: Kommet morgen vor Sonnenaufgang, ich werde euch meinen Frieden geben, den mein Vater mir gegeben hat. Maria kam also zum Aufenthaltsorte der Apostel auf dem Olberge, wo sie dem Herrn ein Opfer darbrachten. Sie feierte die Synaxis mit ihnen. Der Erzbischof Petrus antwortete: ...“

Dies Stück, als dessen Verfasser sich Bartholomäus ausgibt[1], zeigt folgende Eigentümlichkeiten: 1. Bartholomäus spricht in der 1. Person; gleichwohl schließt er sich in der Mehrzahl nicht mit ein (er kam zu den Aposteln); wegen der Kürze des Fragments ist es aber doch wahrscheinlich, daß er sonst in der Wirform spricht, da er zu den Aposteln: ihr Brüder sagt. 2. Es handelt sich um Segnungen des Auferstandenen über Maria. 3. Die gnostischen Formeln und die gnostische Engellehre tritt stark hervor. 4. Der Erzbischof Petrus scheint eine besonders wichtige Rolle zu spielen.

Nach diesen inneren Gründen werden wir nun auch die Zugehörigkeit anderer koptischer Fragmente zu unserem Evangelium bestimmen können. Zunächst können wir ihm die beiden Fragmente zuschreiben, die Revillout als „Evangile de Saint

1) Patr. or. p. 192—194.

Barthélemy" herausgegeben hat[1]. Diese handeln über Jesus, während er in der Unterwelt weilt. Während Jesus im Grabe ist, heilt er die ganze Menschheit. Er spricht seinen Fluch aus über Judas, da dieser ihn seinen Feinden überliefert hat. Sein Name ist nun getilgt aus dem Buche des Lebens. Man hat ihm sein Bistum und seine Krone genommen. Die Engel, welche dem Herrn folgen, haben ihn verstoßen[2]. Im zweiten Fragment wird der Sieg Jesu über den Tod gefeiert.

Der Tod (Abbaton) befiehlt seinen „Mächten", in den Amenti hinabzusteigen und seine Tore zu schließen, denn er will den, dessen Körper (kaise = Mumie) sich ihm entzogen habe, kennen lernen. Der Tod steigt mit seinen zehn Dekanen hinab. Aber die Tore des Amenti sind zerbrochen, nur noch die drei kläglichen Stimmen des Judas, Kain und Herodes werden gehört. Der Tod verkündet laut die Auferstehung des Sohnes Gottes von den Toten. Am frühen Morgen sind auch folgende Frauen zum Grabe gekommen: Maria Magdalena[3], Maria, die Mutter des Jakobus, Salome, Maria und Martha, Johanna, die Frau des Kuza, des Intendanten des Herodes, Berenice, die blutflüssige Frau, Lia, deren Sohn Jesus in Naim von den Toten erweckte, und die Sünderin, zu der Jesus sprach: „Deine Sünden sind dir vergeben." Der Gärtner führt den Namen Philogenes. In dem Grabe finden die Frauen 12000 Cherubinen, 20000 Seraphinen, 13000 Mächte, 30000 Jungfrauen. Christus begrüßt seine Mutter mit den Worten: Marikha, Marima, Thiath, d. h. Maria, Mutter des Sohnes Gottes. In überschwänglichen Worten[4] preist er sie: Wer dich liebt, liebt das Leben[5]. Ich gebe den Frieden allen, die an meinen Namen glauben und an Maria, meine Mutter, die wahre Jungfrau, den Perlenschatz, die Arche des Heiles aller Kinder Adams[6]. Maria bittet ihren „einzigen" Sohn um seinen Segen. Der Heiland verheißt ihr, sie bald nach ihrem Tode zu den Orten der Unsterblichkeit zu berufen. Maria geht darauf zum Ölberge, wo die Apostel dem Herrn opferten.

---

1) Patr. or. p. 186—194.

2) Patr. or. ed. Graffin-Nau II 1907, p. 185—198: Evangile de Saint Barthélemy, p. 192.

3) Maria wird auch hier als Mutter des Sohnes Gottes bezeichnet; may ᵉmpšēre ᵉmpnute (Patr. or. p. 190). Der Titel Theotokos ist also wohl noch nicht geläufig.

4) Patr. or. p. 190. 5) l. c. p. 191. 6) l. c. p. 192.

In XII A 5 wird erzählt, daß die Frau des Judas infolge ihrer Habgier und ihres „bösen Blickes“ ihn verführte, Jesus zu überliefern. Und Judas folgte seiner Frau und überlieferte sich so dem Amenti, dem Orte voll Trauer und Seufzern. Die gnostische Form zeigt sich ferner in XII A 6[1]. Der Herr sitzt mit den Zwölfen zu Tisch. Matthias bringt eine Schüssel mit einem Hahn. Als Beweis seiner Auferstehung berührt er den Hahn, dieser wird lebendig und fliegt fort. Jesus sagt zu Matthias: Siehe, der Hahn, den du vor drei Stunden geschlachtet hast, ist wieder lebendig geworden. Man wird mich töten; mein Blut wird sein das Heil der Völker; und ich werde am dritten Tage wieder auferstehen. In XII A 12[2] wird erzählt: Ein Mann mit Namen Ananias aus Bethlehem stürzte sich aufs Kreuz, umarmte Jesus und bekannte ihn als seinen Herrn und Gott. Obwohl der Herr schon tot war, läßt sich eine Stimme vernehmen: Ananias, deine Seele wird nicht in den Amenti gehen, der Tod wird nichts über deinen Leib vermögen. Die Hohenpriester warfen zuerst mit Steinen auf ihn, dann ließen sie ihn drei Tage und drei Nächte in einem Feuer, ohne daß er verbrannte, endlich durchbohrten sie ihn mit einer Lanze. Gott nahm seine Seele in den Himmel auf. In XII A 13[3] zeigt der Heiland seine Wundmale; in XII A 14[4] klagt Maria, daß es ihr allein von allen Müttern nicht vergönnt sei, den Leib ihres Sohnes im Grabe zu sehen. Da erscheint ihr Jesus; voll Freude will sie ihn umarmen, doch Jesus hindert sie daran. Obwohl er derselbe sei, den sie geboren habe, sei jetzt nichts Fleischliches mehr in ihm. Er fordert Maria auf, seinen Brüdern zu melden, nach Galiläa zu gehen, wo sie ihn sehen werden. Bartholomäus gibt sich ferner als Verfasser des folgenden Fragmentes aus[5]: Ihr Seraphinen des Vaters, freuet euch über die Verzeihung, die Adam erhalten hat; denn er wird zu seinem Urzustand zurückgeführt werden. Glaubet mir, ihr Brüder Apostel, ich Bartholomäus, habe nie einen Menschen gesehen, der dem Adam ähnlich gewesen wäre außer Christus. Es folgt eine kurze Beschreibung der Pracht Adams und Evas; Gottvater

---

1) Patr. or. p. 157/158. Gnostische Ausdrücke: Ich habe geherrscht mit den Cherubinen und Seraphinen.

2) Patr. or. 165/168. 3) Patr. or. 168/169. 4) Patr. or. p. 169/170.

5) Lacau p. 59—66 Text, 73—77 Übersetzung. Tischendorf, Apocalypses apocryphae 1866, p. XXIV—XXVII.

verkündet ihnen die Verzeihung. Adam fordert die Engel zur Lobpreisung Gottes auf. Es kamen alle Gerechten: Abraham, Isaak, Jakob, Job, Moses. Ich Bartholomäus blieb viele Tage bei ihnen ohne Speise und Trank. Freuet euch, ihr Brüder Apostel mit mir. Alle antworteten ihm (sic! es folgt z. T. direkte Rede): Sehr wohl, geliebte Brüder; man wird dich Bartholomäus nennen, den Apostel der Geheimnisse Gottes. Bartholomäus sagte: ich bin der Geringste unter euch und ein Armer in meinem Hause. In dieser Zeit führte uns der Herr auf den Ölberg, sprach zu uns in einer unbekannten Sprache, wurde verklärt und erhob sich bis zum Himmel. Dort bat er seinen Vater, die Apostel zu segnen. Der Vater legte die Hand auf das Haupt des Petrus und weihte ihn zum Erzbischof der ganzen Welt. Dann sprach er folgende Segnung über Petrus: Du wirst an der Spitze meines Königreichs stehen. Du wirst erhoben sein zur Rechten meines Sohnes. Über welchen du erheben wirst deine Hand auf Erden, über den werden ich, mein Sohn und der hl. Geist die Hand erheben. Alles was du auf Erden lösen wirst, werden wir im Himmel lösen, und was du binden wirst, werden wir binden. Keiner wird so erhöht werden wie du und dein Bischofssitz, und der, welcher nicht mit deinem Bischofssitz in Verbindung stehen wird, dessen Hand wird verworfen sein. ... In kürzerer Weise werden dann die übrigen Apostel, darunter auch Bartholomäus gesegnet. (Er wird der Wohnsitz der „Mysterien meines Sohnes" genannt[1].) In ganz enger Verbindung dazu steht der Schluß von XII A 2[2], den ich deshalb auch zu dem Bartholomäusev. rechnen möchte. Hier sagt Christus zu Petrus: Du, Petrus, wirst die Menge deiner Brüder leiten. Komme zu mir auf diesen Felsen, damit ich dich segne und dich berühmt mache auf der ganzen Welt. .. Beuge dein Haupt, Petrus; die Rechte meines Vaters ist über dich erhoben, um dich zum Erzbischof zu machen. Ihr vier Lichtäonen, öffnet euch, denn die Macht meines Vaters wird in euch kommen, um im Munde meines erwählten Petrus zu wohnen. Himmlische Mächte und Wohnorte meines Königreichs, freuet euch heute; denn man wird eure Schlüssel meinem erwählten Petrus geben. Mächte und Herrschaften, Throne und Fürstentümer, die ganze Erde, das Paradies werden zur Freude aufge-

1) Patr. or. p. 149/50.

2) Patr. or. p. 147/149 findet sich das Fragment als XII A 3.

fordert. „Amenti, du erhältst Trauer wie deine Mächte.“ Als Petrus das Bekenntnis abgelegt hat, daß Christus der Sohn Gottes sei, segnet ihn Jesus, während die himmlischen Heerscharen ihr Trishagios rufen, sodaß die Äonen, welche auf dem Ölberge waren, mit ihnen riefen: „Heilig, heilig, heilig der große Priester, der Vater Petrus.“ Auf diese Erzählung stimmen die vom B. Ev. gegebenen charakteristischen Merkmale völlig.

Das Fragment von Dulaurier und Lacau fährt nach der Segnung des Apostelkollegiums fort: Dann erhoben sich alle Apostel und umarmten den Bartholomäus. Die hl. Jungfrau war bei ihnen. Jesus sprach zu ihnen: Kommet nach Galiläa. Dort werde ich euch meinen Frieden geben. Christus weilt indes im Himmel. Auf Geheiß seines Vaters steigt er auf die Erde hinab, um die Apostel zu trösten. Der Heiland findet die Apostel und Maria in Galiläa. Er haucht sie an und spricht: Empfanget den hl. Geist usw. (cf. Joh. XX 22—23).

Die innere Verwandtschaft aller dieser Fragmente ist schon gegeben durch die Charakteristik des ersten Stückes (s. oben S. 23); denn die hier gegebenen Merkmale lassen sich ganz oder wenigstens teilweise in allen Fragmenten nachweisen. Gehören nun alle diese Fragmente einem Evangelium des Bartholomäus an oder haben wir zu unterscheiden zwischen einem Evangelium des Bartholomäus[1], enthaltend die Abendmahlsszene XII A 6, Christus von Judas verraten und am Kreuze md 1, Ananias betet den Körper Christi am Kreuze an XII A 12, und der Apokalypse des Bartholomäus, (Schluß von XII A 2, 3, 14 Bar. 1. 2, das Fragment Dulauriers bzw. die Adam-Moses Apokalypse)? Die von uns hinzugerechneten Fragmente XII A 5, 14 hat Lacau gar nicht beachtet. Die Manuskripte kommen bei beiden Gruppen aus dem Kloster Schenutes von Atripe und haben beide zwei Redaktionen, die in den Manuskripten A und B niedergelegt sind. Die Manuskripte tragen sämtlich den Titel: Tod des Herrn Jesu Christi, Apokryphes Evangelium des Bartholomäus, Apokryphes Evangelium oder Leiden des Herrn[2]. Von einer Apokalypse des Bartholomäus findet sich nichts. Lacau glaubt aus dem formellen Unterschiede zwischen der ersten und zweiten Gruppe auf die Unterscheidung in ein Evangelium und eine Apokalypse schließen zu müssen[3]: In der ersten Gruppe erscheine nie die Wendung: Ich, Bartholomäus . . ., die in der

---

1) Lacau p. 23—37. 2) Lacau p. 23 u. 39. 3) Lacau p. 37 Anm. 1.

zweiten sehr häufig ist. Dieser Einwand ist völlig unberechtigt. Denn auch in der zweiten Gruppe ist die Ich- bzw. Wirform sehr oft unterbrochen. Lacau p. 74 heißt es: Ich Bartholomäus wohnte ... O meine Brüder Apostel, ich habe euch gesagt ... Unmittelbar darauf steht: Alle antworteten ihm: .. Bartholomäus erwiderte: Ich bin der niedrigste. Wenn die Leute mich sehen werden... . Hier wechselt in einem Satz die direkte mit der indirekten Rede, p. 77: Jetzt, ihr Brüder Apostel, verzeihet mir, dem Bartholomäus. Alle Apostel standen auf und umarmten den Bartholomäus. Jesus geht nach Galiläa und findet dort „seine Jünger" und er erschien ihnen: Auch hier rechnet sich B. nicht zu den Aposteln.

Die vier kanonischen Evangelien sind von dem Verfasser dieser Fragmente stark benutzt worden, ganz besonders aber Johannes[1]. Indes nennt der Verfasser auch verschiedene Namen (Lia, die Witwe von Naim, Philogenes, der Gärtner usw.), sodaß wohl noch andere Quellen vorliegen. An manchen Stellen findet sich ein direkter Widerspruch zu dem von den kanonischen Evangelien Mitgeteilten. Nach Bar. 2 sehen die Elf den Herrn erst am Montag gegen Sonnenaufgang, während Joh. 20, 19 der Heiland am Abend des Ostersonntages erscheint. md 1 läßt sogar die Dornenkrönung auf Golgatha geschehen.

Daß die Fragmente gnostischen Geist zeigen, werden die Auszüge zur Genüge bewiesen haben. Die Ausdrücke „Erzbischof", die entwickelte Mariologie führen mindestens ins 3. Jahrhundert. Als terminus post quem scheint sich das Konzil von Chalcedon mit ziemlicher Sicherheit festlegen zu lassen. 1. Nach diesem Konzil bzw. nach der Trennung der monophysitischen Ägypter von Rom erscheint es ausgeschlossen, daß der römische Stuhl bzw. der Sitz des hl. Petrus mit solchen Lobsprüchen als der Primat gefeiert wurde, wie es in den Fragmenten geschieht; 2. der Ausdruck *θεοτόκος* als Bezeichnung der Gottesmutter findet sich nirgends. Man wird deshalb das 3. Jahrhundert als Abfassungszeit für diese apokryphen Fragmente annehmen müssen.

Von einem apokryphen Evangelium des Bartholomäus berichtet zuerst Hieronymus[2]. Auch im gelasianischen Dekret[3]

1) Baumstark l. c. p. 250/251.

2) Comm. in ev. Matth. Prolog. (Migne P. L. XXVI 17: ut est illud iuxta Aegyptios et Thomam et Bartholomaeum).

3) Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum a S. Hilario usque ad Pelagium II 463—936.

und bei Beda dem Ehrwürdigen[1] kehrt der Titel wieder. Pseudo-Dionysius Areopagita[2] zitiert einen Spruch des Bartholomäus, Epiphanius Monachus verweist bezüglich des Testamentes der allerseligsten Jungfrau auf einen Bericht des Bartholomäus, wobei man an XII A 16 denken könnte[3]. Kardinal Mai bemerkt[4], die Vatikana besitze ein bisher nicht ediertes Fragment des Bartholomäusevangeliums, das Apokryph scheint allerdings nur im Koptischen bekannt zu sein[5]. Von einer Apokalypse des B. finden wir keine Nachricht in der Tradition. Ich möchte deshalb nicht die Einteilung von Lacau in ein Evangelium und eine Apokalypse des Bartholomäus annehmen, sondern alle die genannten Fragmente zum Bartholomäusevangelium rechnen. Dieses würde also folgendermaßen zu rekonstruieren sein: XII A 2, 3, 6, 12, 14, md 1, Bar. 1. 2. Die Reihenfolge dieser Stücke zu bestimmen, wie es Baumstark p. 249 versucht, ist nicht mit Gewißheit möglich.

Als Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse hatten Harnack-Schmidt einen koptischen Text bezeichnet, der zweifelsohne nur eine andere Rezension der revelationes Bartholomaei darstellt, wie folgende Stelle zur Genüge zeigt:

Ev. Barth. von Dulaurier Tischendorf p. XXIV, XXV.	Harnack-Schmidt p. 1045
Ève a son tour brillait de tous, les ornements de l'Esprit Saint. Des vierges, purs esprits, chantaient avec elle, l'appelant Zoë (la vie), la mère de tous les êtres vivants. Alors le Père bon, prenant la parole, dit à Adam: Puisque tu a transgressé mes ordres, puisque tu n'as point gardé mes préceptes, mon fils est allé te précéder pour opérer ta rédemption, et c'est Marie qui lui a donné le jour. Ève aura comme elle le titre	Eva (selbst), geschmückt mit dem Schmucke des Geistes. Der Geist der Jungfrauen lobpries sie in der Sprache der Himmlischen, indem man ihren Namen „Leben", „die Mutter aller Lebendigen" nannte. Es antwortete der Vater und sprach zu Adam: O Adam, mein Geschöpf, wenn du auch meine Gebote außer acht gelassen und sie wegen deines Weibes nicht gehalten hast, — siehe mein Sohn ist zu dir herabgekommen und hat

1) Comm. in Luc. ad 1. 1sqq.

2) Lib. de mystica theologia c. 1, 3 ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησιν.

3) De vita ss. Deiparae c. 25. Cf. Dressel, Epiphanii monachi et presbyteri Edita et Inedita 1843, p. 42. Doch gehört XII A 16 wohl sicher zu einem Transitus Mariae.

4) Mai, Nova Patr. Bibl. t. VII 1854, pars 3, p. 117.

5) Lacau 41: Vollet habe in einem Manuskript der Nationalbibliothek eine unedierte griechische Apokalypse des B. gefunden, doch steht Lacau dieser Äußerung skeptisch gegenüber.

de mère dans mon royaume. Le Sauveur, s'adressant à Michel, lui dit: Rassemble tous les anges que renferment les cieux, qu'ils viennent m'adorer en ce jour; car j'ai obtenu la réconciliation de celui qui est mon image.

alle diese Leiden, bis daß er dir deine Sünden vergebe, erduldet. Maria (selbst) ist es, bei der mein Sohn eingekehrt ist. Eva wird dort mit ihr in meinem Reiche sein. Es antwortete der Vater und sprach zu Michael: Rufe die gesamte Engelschaft; mögen sie mit ihren wohlriechenden guten Botschaften (Evangelien) kommen und vor mir niederfallen, denn ich habe mich mit meinem Bilde versöhnt.

Die Engel singen: Groß ist die Freude Adams, wenn man ihn zu seinem Anfang zurückbringen wird. Nun weicht die Rezension von Harnack-Schmidt ab. Die Engel: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Raguel, Salafuel, Asuel, Balsamos, El-El, Abraxath, Authronios, David, Harmuser und Sausiu nennen die Attribute Adams. Liechtenhan [1] bemerkt wohl richtig, daß dies Anspielungen auf gnostische Riten sind, z. B. mit dem hl. Öl, mit seiner Zither, mit dem lebendigen Wasser, welcher dem Kelch der Kirche der Erstgebornen vorgesetzt ist. Da die Engelnamen für die gnostische Sekte der Sethiten (Irenaeus I 29, 2) bezeugt sind, und Epiphanius Kap. 26, 8 erwähnt, daß diese Sekten ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ besessen haben, hat Harnack dieses Fragment der sethitisch-gnostischen Adam-Apokalypse zugeschrieben. Gerade diese Rezension ist der beste Beweis dafür, daß das Bartholomäusevangelium in gnostischen Kreisen entstanden ist.

Die erste von Bonwetsch [2] slavisch und griechisch mitgeteilte Schrift hat zwar einige Berührungspunkte mit den Fragmenten des Bartholomäus, nähere Beziehungen lassen sich indes nicht aufweisen. Die von Bonwetsch mitgeteilte Schrift schreibt sich auch dem Bartholomäus zu.

§ 4. Das Evangelium der Zwölfapostel.

Literatur. Revillout, Les apocryphes coptes. I Les évangiles des douze apôtres et de S. Barthélemy. Patrol. orientalis ed. Graffin-Nau t. II 1907 p. 123—198. (Das Ev. der Zwölf.) — Baumstark, Revue biblique N. S. 3 (1906) p. 245—265. — Rendel Harris, The gospel of the twelve

1) Liechtenhan 233.

2) Bonwetsch l. c.; Liechtenhan, Die Fragen des Bartholomäus l. c. 234—237.

holy Apostles together with the revelations of each one of them; done from Hebrew into Greek and from Greek into Syriac 1900. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1903 S. 24—26. — Ders., Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen 1904 S. 42—47. — Waitz, Das Evangelium der 12 Apostel (Ebionitenev.) Zeitschrift für ntl. Wissenschaft 1912 S. 338—348, 1913 H. 1. — Waitz, Das Ebionitenev. oder das Ev. der Zwölf im Artikel Apokryphen des N. T.; 1. Ergänzungsband von Haucks Realencyklopädie.

Revillout hatte die sämtlich von ihm edierten Fragmente dem Ev. der Zwölf Apostel zugeschrieben. Wir haben einen Teil mit Sicherheit einem Ev. des Gamaliel (s. § 2), einen Teil einem Ev. des Bartholomäus (s. § 3) zugeschrieben. Baumstark ist geneigt, XII A 5, 7—9 für ein Ev. der Zwölf zu halten, und zwar für das, welches sich im Gebrauch der Ebioniten des Epiphanius befand, sodaß man es von dem des Origenes unterscheiden muß[1]. Wir glauben gezeigt zu haben (§ 1), daß eine solche Zuteilung zu einem Zwölfapostelevangelium nicht beweisbar ist.

Harris veröffentlichte aus seiner Privatsammlung cod. syr. 85, eine Estrangelo-Hs. aus dem 8. Jahrhundert. Fol. 47 r enthält das Evangelium der zwölf Apostel mit dem Titel: The gospel of the twelve holy apostles together with the revelations of each one of them; done from Hebrew into Greek and from Greek into Syriac[2]. Fol. 51 v enthält eine Apokalypse des Simeon Kepha, fol. 53 r die Apokalypse des Apostel Jakobus, fol. 54 r die Apokalypse des Johannes, des Bruders des Jakobus. Fol. 47 r enthält nur eine historische Einleitung zu diesen Apokalypsen, die der nachkonstantinischen Zeit angehören.

Der Teil, welcher einem Evangelium zugehören könnte, hat folgenden Inhalt: Zuerst wird die Verkündigung im engen Anschluß an Lukas erzählt, die Geburt des Heilandes, die Flucht nach Ägypten, das öffentliche Wirken des Heilandes und seine Wunder, die Wahl der zwölf Apostel, welche mit ihrem Stammescharakter aufgezählt werden; die Gefangennahme, der Tod, die Auferstehung des Herrn und sein Auftrag an die Apostel, sein Evangelium zu verkünden. Die Apostel sprechen ein Gebet, in welchem sie ihm danken für die erhaltene Gnade und ihn bitten um die Kraft und Erleuchtung des hl. Geistes, sowie die Gabe, mit neuen Zungen zu reden. Und es wurde jedem von ihnen eine Zunge und Gnade gegeben, Simeon sprach mit ihnen

1) l. c. p. 264. 2) Harris p. 25.

hebräisch, Jakobus lateinisch, Johannes griechisch, Andreas palästinensisch, Philippus ägyptisch, Bartholomäus elamitisch, Matthäus parthisch, Thomas indisch, Jakobus der Sohn des Alphäus mesopotamisch, Thaddäus afrikanisch, Simon der Kananäer medisch, Matthias persisch. Und alle verstanden sie in ihrer Sprache. Dieses Zungenwunder ruft großes Staunen hervor. Die Apostel bitten den Herrn, er möge ihnen in einer Offenbarung die Geschehnisse zeigen, welche vor dem Ende der Welt sich ereignen werden. Der Herr befiehlt ihnen, sich auf den Berg zu begeben, auf welchem Moses und Elias (bei der Verklärung) erschienen waren; dort erhalten sie die Offenbarungen.

Diese apokalyptischen Prophezeiungen gehören unter die Apokalypsen. Können wir dem Evangelium der Zwölf wenigstens den ersten Teil zuschreiben? Das vorliegende Evangelium spricht von den Aposteln immer in der 3. Person; (mit Ausnahme der Gebete, wo selbstverständlich die Apostel in der Wirform sprechen). Nur an einer einzigen Stelle scheinen die Apostel die Erzähler zu sein: p. 27 heist es: Und unser Herr befahl ihnen und sagte ihnen, sie sollten ausgehen und an den vier Enden der Welt das Evangelium verkünden; und wir liefen, um zu predigen.. Harris bemerkt hierzu p. 14: Dies ist ein überzeugender Beweis von dem Eindringen des persönlichen Elements in die Erzählung, welches zeigt, daß die Zusammensetzung wirklich ein Evangelium der zwölf Apostel war. Es ist dies ein ganz paralleles Stück dem Texte bei Epiphanius (aus dem Ebionitenevangelium): Es war ein Mann mit Namen Jesus, und er war etwa 30 Jahre alt, der erwählte uns. Auch in einer anderen Beziehung erinnert unser Evangelium stark an das bei Epiphanius. Nach der Wahl der Apostel, die auch bei Epiphanius mit Namen genannt sind, heißt es: Ich will nun, daß ihr zwölf Apostel seid zum Zeugnis für Israel. (Epiph. h. 30, 13.) Auch in unserem Evangelium heißt es nach der Aufzählung der Apostel: „Diese waren seine zwölf Jünger, denen er zwölf Throne versprach, weil sie richten sollten über Israel.“ Der innige Zusammenhang, in dem unser Evangelium mit den folgenden Apokalypsen steht, beweist, daß es sehr jungen Datums ist und mit dem alten Evangelium der Zwölf oder überhaupt einem der alten Evangelien nicht identisch sein kann. Aus den gegebenen Parallelen wird es jedoch wahrscheinlich, daß unser Evangelium eines der ältern — und in

erster Linie werden wir an die Fragmente bei Epiphanius erinnert — als mittelbare oder unmittelbare Vorlage benützt hat. Da unsere Fragmente einen dogmatischen Wert nicht haben, wird die Frage nach einer näheren Bestimmung irrelevant. Waitz (im Artikel Apokryphen) wirft die Frage auf, ob dieses Evangelium nicht vielleicht das der Kokaje sei. Maruta von Maipherkat sagt nämlich in seinem Ketzerkataloge von den Qoqaye: Mit dem Namen der zwölf Apostel fingieren sie sich zwölf Evangelisten. Auch sie korrumpieren [das Neue Testament], das Alte aber nicht. In einer arabischen Bearbeitung desselben Kataloges[1], die jedoch auf eine syrische Quelle zurückgehen muß, heißt es: novum testamentum auferentes aliud sibi commenti sunt. duodecim apostolis barbara imposuerunt nomina, vetera tamen testamento integro retento. Auch nach dem kukianischen Lehrsystem[2] müßte das Evangelium ganz häretische Anschauungen vertreten haben. Von diesen und der oben berichteten Verstümmelung des Neuen Testamentes ist aber in unserm Texte nichts zu merken; es liegt uns hier ein mit dem kanonischen übereinstimmender Evangelientext vor. Die Zurechnung zu einem Kukäerev. ist daher unberechtigt; nach den scharfsinnigen Ausführungen von Waitz in der Zeitschrift f. ntl. Wissenschaft 1913, H. 1 ist es überhaupt fraglich, ob die Kukäer ein Evangelium der Zwölf in Gebrauch gehabt haben.

Unser Evangelium trägt deutlich einen kompilatorischen Charakter. Denn es zeigt enge Verwandtschaft mit der Doctrina Apostolorum und dem sogenannten Testamentum Domini nostri J. Chr.[3]. Mit der Doctrina stimmt unser Fragment zunächst überein in der Zeitrechnung: Christus wird geboren im 309. Jahre der griechischen Zeitrechnung[4]; ferner wird in der Doctrina erzählt, wie die Apostel nach Jerusalem gehen und einer den andern fragt, wie sie der Welt das Evangelium predigen sollen, da sie deren Sprachen nicht verständen. Am Pfingsttage erhielten sie die Gabe des hl. Geistes und „entsprechend der Sprache, welche ein jeder von ihnen erhalten hatte, schickten sie sich an, in die Gegend zu gehen, in welcher

1) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio II Sp. 1056—1060.

2) Pognon, Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khonabir II 1899, p. 209 ff.

3) Cf. Harris p. 15—17.

4) Ähnlich bei Dionysius bar Salibi und im Martyrium des Barsamya von Edessa, cf. Harris p. 14, 15.

diese Sprache gesprochen und verstanden wurde". In unserm Evangelium ist damit ganz parallel das Gebet der Apostel und die Verleihung der verschiedenen Sprachengaben an die einzelnen Apostel.

Im Testamentum D. N. J. Chr. wird erzählt, wie der Herr seinen Jüngern erscheint, ihnen die Hände auflegt und den hl. Geist verspricht. Die Apostel beginnen nach den Anzeichen des Weltunterganges zu fragen. Der Herr verspricht ihnen die Kenntnis dieser Zeichen; es werden detaillierte Prophezeiungen über die Schicksale der Kirche vor dem Ende der Welt gegeben. Die Übereinstimmung mit den ähnlichen Prophezeiungen in den apokalyptischen Teilen unseres Evangeliums ist offenkundig.

Endlich finden wir eine überraschende Parallele zwischen unserem Evangelium und den apokryphen Thomasakten. Hier heißt es: (sect. 6. act. Thomae ed. Wright p. 199): To Thee be glory, Thou that art wakefull from all eternity and the Awaker of men, living and making alive. Thou art God, the Son of God, the Saviour and Helper and Refuge and Rest of all those that are weary in Thy work . . . Make perfect with us Thy grace and Thy mercy unto the end, and give us the boldness that is in Thee. Behold, Lord, that Thee alone we love: and behold, Lord, that we have left our homes and the homes of these our kindred, and for Thy sake we are become strangers without compulsion. Behold, Lord, that we have left our possessions for Thy sake, that we might gain Thee, the possession of life, that cannot be taken away. Behold, our Lord, that we have left all our kindred for Thy sake, that we might be united in kinship to Thee. Behold, our Lord, that we have left our fathers and our mothers and our fosterers that we might see Thy exalted Father and be filled with His divine nourishment.

In unserem Evangelium heißt es: (Harris p. 28—30) But Thou to us the head and the overseer and the lord and the director and the liberator and the Saviour; and in all that is given to us from Thee, in gratitude to Thee let it be made perfect with us unto the end of the world . . . (p. 28).

Yea, our God, we beseech, reveal to us in mercies and grace and show us; our Lord, give us our requests for the knowledge and the advantage of those who read and understand: for lo! according to Thy word we have hated the world and all that is therein, and we have left fathers and races, and have cleaved to Thee who art the Saviour of our

race, the beginning and the end and the guide and the governor of our life. Thy mercies are over the evil and over the good, and Thou livest and makest to live (p. 30). Diese Gebete sind vermischt mit den Bitten um die Sprachengnaden und die Kenntnis des Weltunterganges.

Wir haben demnach in dem sogenannten Evangelium der zwölf Apostel ein kompilatorisches Werk vor uns; die kanonischen Evangelien, die Thomasakten, das Ebionitenevangelium bzw. des Epiphanius, die Doctrina apostolorum und das Testamentum D. N. J. Chr. lassen sich mit ziemlicher Gewißheit nachweisen. Es ist wohl möglich, daß der apokalyptische Teil erst später zu dem Evangelium hinzugefügt worden ist: Die im Evangelium erbetenen Prophezeiungen werden in den Apokalypsen ausgeführt. Diese Annahme würde auch am besten die Tatsache erklären, daß im ersten Teil keine einzige Notiz zu der Annahme berechtigt, daß das Evangelium erst in nachkonstantinischer Zeit verfaßt worden ist; läßt man das Evangelium erst mit den Apokalypsen entstanden sein, so ist nicht einzusehen, warum gerade die nachweisbar sehr alten Stücke, die im Evangelium verarbeitet sind, benützt worden sind, es ist ferner unwahrscheinlich, daß der Kompilator einer späteren Zeit auch in den ersten Teil nicht irgendeine zeitgeschichtliche Notiz hätte einfließen lassen. Die Evangelienzitate sind fast sämtlich übereinstimmend mit der Peschitta. Zu beachten ist, daß Matth. 28, 17 *καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν αὐτῷ, οἱ δὲ ἐδίστασαν,* nicht wörtlich wiedergegeben wird: The apostles went . . . and there they saw him. And there was amongst them one who doubted concerning the resurrection[1].

Das Evangelium der zwölf Apostel kann demnach sehr wohl Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts verfaßt sein. Die im Titel angeführte Behauptung, daß es aus dem Hebräischen ins Griechische und dann erst ins Syrische übersetzt sei, ist ganz unwahrscheinlich. Dieser Titel soll nur die Verfasserschaft der Apostel bezeugen. Wir haben es wohl sicher mit einem syrischen Originalwerk zu tun, worauf auch die benützten Quellen verweisen.

---

1) Harris p. 23.

§ 5. Ein angebliches Petrusevangelium.

Quellen und Literatur. C. Schmidt, Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache: SBA. 1895 S. 705—711. — Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht: Theol. Studien, B. Weiß zum 70. Geburtstag dargebracht 1897 S. 1—8. — Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 1902 S. 397—399. — Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1903. Derselbe, Handbuch usw. 1904.

Aus einem zu Akhmim entdeckten Papyrusmanuskript des 4. oder 5. Jahrhunderts, welches ursprünglich wohl 64 Seiten gezählt hat — erhalten sind noch 32 — teilt Schmidt einiges mit. Es handelt sich um ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern. Die Jünger stellen Fragen an den Herrn. Die Jünger empfangen in ihrer Gesamtheit die Offenbarungen des Herrn: „indem wir euch geschrieben haben in betreff." — Doch ist wohl ein Ich am Anfange genannt. Wahrscheinlich gehört das Stück zu den Petrusschriften. Petrus tritt tatsächlich besonders hervor.

Das augenscheinliche Interesse des Verfassers war es, den Unglauben der Jünger bei der Kunde von der Auferstehung möglichst ins grelle Licht zu rücken. Es sind nämlich in der Gemeinde Leute aufgetreten, welche die Fleischesauferstehung des Herrn geleugnet haben. Diesen gegenüber wird ausgeführt, daß auch die Jünger zuerst ungläubig waren, bis sie sich durch die Tatsache selbst vom Gegenteil überzeugten (S. 708). Harnack hat diesen 12. Auferstehungsbericht mit den anderen elf verglichen.

Die Schrift ist aus dem Griechischen übersetzt. Scharf bekämpft werden Cerinth und Simon, welche in die Welt gekommen sind und die Worte und Taten Jesu verdrehen. Jesus spricht in scharfen Worten gegen die *ἄπιστοι*, welche zweifeln, ob Christus die Gewalt habe, das Fleisch aufzuerwecken. Mit diesen Zweiflern sind sicher Gnostiker gemeint. Die *γνῶσις* und *σοφία* werden an die Spitze der törichten Jungfrauen gestellt.

Bei diesen antignostischen Tendenzen finden sich jedoch gnostische Wendungen: „Christus sagt von sich, daß er, als er von dem Vater des Alls gesandt wurde, die *σοφία* des Vaters angezogen und durch sie die Erzengel und Engel überragt habe. Michael, Gabriel, Uriel und Raphael hätten ihn für einen der Ihrigen gehalten und wären ihm bei seinem Niedersteigen bis zum 5. Pleroma gefolgt. „Gnostisch klingt ferner der Ausdruck: Ich wurde in dem All, in einem Jeden; ebenso die Vorstellung, daß Christus sich in der Gestalt des Gabriel der Maria offen-

bart hätte und in ihren Leib hineingegangen wäre.“ (S. 710.) Ich kann hier Harnack (S. 5) und Schmidt nicht zustimmen, daß diese Wendungen in der alten Kirche häufig seien, daß durch die antihäretischen Züge der großkirchliche Charakter der Schrift sichergestellt sei. Ich bin fest überzeugt, daß kein Mensch an dem gnostischen Charakter zweifeln würde, wenn nur diese Notizen erhalten wären. Denn es handelt sich nicht bloß um „Wendungen“, sondern um spezifisch gnostischen Inhalt. Die beste Lösung des schwierigen Problems ergibt sich dann, wenn man annimmt, die Schrift ist von einer gnostischen Partei zur Bekämpfung anderer Gnostiker verfaßt. Solche Kämpfe waren nichts Seltenes; es ist auch wohl möglich, daß einzelne Gnostiker an die Auferstehung des Fleisches glaubten. Die Berichte über die älteren Gnostiker sind ja nicht klar genug, um diese Annahme auszuschließen. Jedenfalls hat Bardenhewer (S. 399) völlig recht, wenn er sagt: „Wenn aber Schmidt . . . die Schrift geradezu „ein Erzeugnis der Gemeindeorthodoxie der großen Kirche“ nennt, so behauptet er viel mehr, als er beweisen kann. Die Orthodoxie oder die Kirchlichkeit des Verfassers erscheint in einem gar zu sonderbaren und fragwürdigen Lichte.“

Harnack hat die Schrift auf Grund des Auferstehungsberichts in die Jahre 150—180 gesetzt. Die Gründe, aus denen Schmidt die Schrift vor die Mitte des 2. Jahrhunderts legt, haben nur subjektive Bedeutung[1].

Mit Recht vermutet wohl Schmidt, daß in der Schlußperikope der, welcher zur Zeit des Passahfestes ins Gefängnis geworfen wird, der aber durch den Engel Gabriel aus den Toren des Gefängnisses geführt wird, eine Nachtwache bei den Jüngern zubringt und mit ihnen die *ἀνάμνησις* und *ἀγάπη* feiert, Petrus ist. Dies ist auch wieder ein Grund, die Schrift als Petrusevangelium zu bezeichnen.

---

1) Die Nichterwähnung anderer Häretiker (Schm. gibt selbst Anm. S. 711 zu, daß dies argumentum e silentio nicht beweiskräftig ist), die Umbildung der Erscheinungsgeschichte, die Ansichten über die Person Christi.

§ 6. Das Thomasevangelium.

Quellen und Literatur. Griechischer und lateinischer Text: Tischendorf, Ev. apocr.[2] 1876 p. 140 s. — Michel (Evangiles apocryphes I 1911), Pseudo-Matthieu, Evangile de Thomas. — Syrisch: Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament 1865 p. 11—16 syr., p. 6—11 engl. Übersetzung. — Arabisch: Evangelium infantiae salvatoris arabicum ed. Thilo. Cod. ap. p. 65—131. — Armenisch: Vetter, Neue Publikationen zur armenischen Sprache und Literatur. Lit. Rundschau 27. Jahrg. 1901 S. 257—264. Armenische Apokryphen hersg. von den Mechitaristen von San Lazzaro 1898. — Gurupūjākaumudī, Festgabe zum 50jährigen Doktorjubiläum A. Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern. 1896 S. 116—119. — von Dobschütz, Theol. Litztg. 1896 S. 441—446. — G. A. van den Bergh van Eisinga, Indische invloeden opoude christelijke verhalen 1901. — Michelsen, Uittreksels uit het evangelie volgens Thomas (Teylers Theologisch Tijdschrift VI S. 214—32. — L. Conrady, Das Thomasevangelium. Ein wissenschaftlich-kritischer Versuch. Theol. Stud. u. Krit. 1903 III S. 377—459. — Hennecke, Ntl. Apokryphen 1903 S. 64—73. — Ders., Handbuch zu den ntl. Apokryphen 1904 S. 132—142.

Origenes[1] nennt ein Evangelium secundum Thomam, welches er gelesen hat. Hippolyt[2] zitiert aus einem Thomasevangelium einen Satz, der gnostischen Beigeschmack hat. Cyrill von Jerusalem[3] schreibt den Manichäern ein Thomasevangelium zu, welches die Seelen der schlichten Leute verdirbt und deshalb von niemand gelesen werden soll. Der von Hippolyt überlieferte Satz findet sich in keiner der uns überlieferten Rezensionen des Thomasevangeliums. Eusebius[4] berichtet ebenfalls von einem von Ketzern verfaßten Thomasevangelium, das in den kirchlichen Kreisen sehr bekannt ist. Das von den kirchlichen Schriftstellern häufig zitierte Evangelium[5] beweist schon durch die Mannigfaltigkeit der vorhandenen Rezensionen die weite Verbreitung. Es liegen gegenwärtig folgende Versionen vor. a) Eine längere griechische. (Von Tischendorf l. c. p. 146 ff. nach den jungen Hss. von Dresden, Bonn, Paris und Wien herausgegeben.) b) Eine kürzere griechische. (Tischendorf l. c. p. 150 ff. nach einem Cod. Sinaiticus saec. XIV. vel XV. ediert.) c) Die syrische. (Wright,

1) Homil. in Luc. 2) Philosoph. V 7, p. 140, 89.
3) Cyrill. Hieros. Catech. IV 36, VI 31. 4) Eusebius, h. e. III 25, 6.
5) Über das ausführliche Traditionszeugnis des Thomasevangeliums vgl. Fabricius, Cod. ap. N. T. I, p. 128—167.

Contributions usw. p. 6—11) nach Manus. Nitrian Add. 14, 484 fol. 12 rect., fol. 16 vers. d) Die lateinische Übersetzung. (Tischendorf l. c. 156—170 nach einem Cod. Vat.)

Mit dem Inhalt des Thomasevangeliums stehen in engster Berührung das Evangelium infantiae salvatoris arabicum, ed. Thilo Cod. ap. p. 65—131 arabisch und lateinisch und das Pseudo-Matthaeievangelium (Tischendorf p. 93ff.). Ferner stehen mit dem Thomasevangelium in Verbindung armenische Schriften der Kindheit Jesu (Ausgabe der Mechitaristen von San Lazzaro 1898; vgl. Vetter, Neuere Publikationen zur armenischen Sprache und Literatur in: Lit. Rundschau f. das kath. Deutschland 27, 1901 S. 257—264) und slavische Texte (vgl. Bonwetsch bei Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur 1893 I S. 910f).

„Das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zu einander bedarf noch sehr der näheren Klarstellung[1].“ Eine eingehende Studie zum Thomasevangelium hat Conrady geliefert[2]; diese liefert jedoch nur eine sachliche, keine textliche Synopse. Die längere, griechische Rezension, Typus A ist durch verschiedene, von einander abweichende Hss. vertreten, doch läßt sich eine gewisse Familienähnlichkeit nicht verkennen[3]. Die kürzere Rezension (B), die syrische Rezension (S) weichen, wie die folgende Textvergleichung zeigt, erheblich von einander ab. Beim Ev. inf. arab. (J) und Ps. Matthäus, die mehr eine freiere Verarbeitung darstellen, ist die Verschiedenheit erklärlicher[4].

---

1) Bardenhewer I S. 403.

2) Das Thomasevangelium. Ein wissenschaftlicher Versuch. Theologische Studien und Kritiken 1903, 76, S. 377—459.

3) Conrady l. c. 381.

4) Ganz verschieden, wenn auch inhaltlich dem Ev. inf. arab. verwandt, ist das von Baumstark (Or. christianus 1911 S. 249—271) inhaltlich wiedergegebene Apokryphon: Ein apokryphes Herrenleben in mesopotamischer Federzeichnung v. J. 1299.

Griech. A. Kap. 3.	Griech. B. Kap. 2.	Latein. (L). Kap. 4.
῾Ο δὲ υἱὸς Ἄννα τοῦ γραμματέως ἦν ἑστὼς ἐκεῖ μετὰ τοῦ Ἰωσήφ, καὶ λαβὼν κλάδον ἰτέας ἐξέχεε τὰ ὕδατα ἃ συνήγαγεν ὁ Ἰησοῦς. Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς τὸ γινόμενον ἠγανάκτησε, καὶ εἶπε πρὸς αὐτόν Ἄδικε, ἀσεβὴ καὶ ἀνόητε, τὶ ἠδίκησάν σε οἱ λάκκοι καὶ τὰ ὕδατα; ἰδοῦ νῦν καὶ σὺ ὡς δένδρον ἀποξηρανθῇς, καὶ οὐ μὴ ἐνέγκῃς φύλλα οὔτε ῥίζαν οὔτε καρπόν. Καὶ εὐθέως ὁ παῖς ἐκεῖνος ἐξηράνθη ὅλος.	*Διερχόμενος δέ τις παῖς Ἄννα τοῦ γραμματέως καὶ βαστάζων ῥαῦδον ἐξ ἰτέας καὶ ἔστρεψε τοὺς λάκκους διὰ τῆς ῥαύδου, καὶ ἐξεχύθη τὰ ὕδατα. Καὶ στραφεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔφη αὐτῷ Ἀσεβὴ καὶ παράνομε, τί σε ἠδίκησαν οἱ λάκκοι καὶ ἐξεκένωσας αὐτούς; οὐ μὴ ἀπελεύσει τὴν ὁδόν σου, καὶ ἀποξηρανθῇς ὡς τὴν ῥαῦδον ἥνπερ καὶ ἔχεις. Καὶ πορευόμενος μετὰ μικρὸν πεσὼν ἀπέψυξε.*	Pharisaeus autem qui erat cum Iesu apprehendit ramum olivae et coepit dirigare fontem quem fecit Iesus. Cumque hoc vidisset Iesus, turbatus dixit ad eum Sodomita impie et nesciens, quid te damnaverunt fontes aquae, facturae meae? Ecce sicut arbor arida fies, non habens radices nec folia nec fructum. Et statim arefactus cecidit in terram et mortuus est.

Die z. T. fast wörtliche Übereinstimmung[1] macht eine literarische Abhängigkeit zweifellos. Zunächst wollen wir das Verhältnis der beiden griechischen Rezensionen untersuchen. B macht an folgenden zwei Stellen den Eindruck der Priorität vor A. Bei B heißt es sinngemäß: Mögest du zugrunde gehen wie der Stecken, den du in der Hand hast. Bei A ist der Vergleich auf den Baum übertragen und wird weiter ausgeführt in nicht gerade ganz passender Form: Nicht mögest du Blätter und Wurzeln und Frucht tragen. Ferner heißt es bei B: Er ging eine kleine Strecke und fiel dann tot zu Boden. Bei A: Und sogleich verdorrte jener Knabe vollständig.

Zur sicheren Beweisführung über das Abhängigkeitsverhältnis müssen wir noch andere Stellen vergleichen; wir sehen hierbei von denen ab, bei welchen ein zwingender Beweis nicht zu erbringen ist. Auch ein sachliches Plus läßt sich hier nicht als Beweis für das Abhängigkeitsverhältnis anführen, da die

---

1) Vgl. A Kap. 4: *Πόθεν τοῦτο τὸ παιδίον ἐγγενήθη, ὅτι πᾶν ῥῆμα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶν ἕτοιμον;* und B Kap. 4.: *Πόθεν τὸ παιδίον τοῦτό ἐστιν, ὅπως πᾶν ῥῆμα ὃ λέγει ἔργον γίνεται ἕτοιμον;* ähnlich an vielen anderen Stellen.

Syr. (S). Wright p. 6, 7.	Ev. Infantiae (J). Kap. 46.	Pseudo-Matth. Kap. 28.
But the son of Hannan the scribe, he took was with Jesus. And he took a branch from a willow, and destroyed and broke down the pool, and let the waters, which Jesus had collected, run out, and dried up their pools. And when Jesus saw what he did, he said to him: „Without root shall thy shoot be; and the fruit shall dry up, like a branche of the wood, which is broken by the wind, and is no more.“ And the boy withered suddenly.	Deinde filio Hanani ad Iesu quoque piscinam accedente eamque calceis concalcante evanuit aqua eius. Dixitque illi dominus Iesus: Quemadmodum evanuit aqua ista, sic tua quoque vita evanescet. Et extemplo puer ille exaruit.	Iam iterum filius Annae sacerdotis templi, qui cum Ioseph advenerat, tenens virgam in manu cunctis videntibus cum furore nimio exclusit lacus quos Iesus manibus suis fecerat, et effudit ex eis aquas quas congregaverat de torrente in eis. Nam et ipsum aquae ductum, per quem intrabat aqua, clausit et postea evertit. Cumque haec vidisset Iesus, dixit ad puerum illum qui dissipaverat lacus suos O semen iniquitatis pessimum, o fili mortis, officina satanae vere erit fructus seminis tui sine vigore, et radices tuae sine humore, et rami tui aridi, non ferentes fructum. Et mox videntibus cunctis arefactus est puer et mortuus est.

Phantasie der Erzähler leicht ähnliche Geschichten hinzudichten konnte. Bemerkenswerter ist die Stelle A Kap. 6 und B Kap. 6. Bei A hört der Lehrer Zachäus Jesus sprechen, er kommt nach einigen Tagen zu Josef und erbittet sich ihn als Schüler. Bei B führt Josef das Kind zu Zachäus und bittet ihn, den Knaben zu unterrichten. Doch kann auch daraus kein über subjektive Wahrscheinlichkeit hinausgehender Beweis gewonnen werden. Doch kann aus Folgendem die Priorität von A gefolgert werden: Kap. 8 heist es: Als die Juden den Zachäus trösten wollten, lachte das Kind laut und sprach: Jetzt sollen Frucht tragen [die Unfruchtbaren] und sollen die Herzensblinden sehen. Ich stamme von oben her, damit ich sie verfluche und nach oben berufe, wie der, welcher mich euretwegen geschickt hat, bestimmt hat. Und als der Knabe zu reden aufhörte, wurden sofort alle geheilt, die unter seinen Fluch gefallen waren.

In B Kap. 6 wird dies weiter ausgeführt: „Jesus lachte und sprach zu ihnen: Ihr saget, was ihr wisset; ich aber verstehe mehr als ihr. Denn ich bin eher als die Zeit. Und ich weiß, wann die Väter eurer Väter geboren wurden, und ich weiß,

wie zahlreich eure Lebensjahre sind; ja fürwahr, ich weiß, wann die Welt erschaffen wurde. Seht, ihr glaubet mir jetzt nicht; wenn ihr aber mein Kreuz sehen werdet, dann werdet ihr glauben, daß ich die Wahrheit rede.“ Es ist bei der sonstigen ausführlichen Schilderung von A[1] ganz unwahrscheinlich, daß er diese Rede Jesu abgekürzt hätte, wenn ihm B als Quelle vorgelegen hätte. Dagegen macht B Kap. 11, obwohl es ausführlicher geschildert ist als das entsprechende Kap. 13 in A, einen primären Eindruck. B schließt mit dieser Erzählung ab. A erzählt von einem nochmaligen Versuche Josefs, Jesus zur Erziehung zu geben. Da der Lehrer ihn wegen seines vorlauten Wesens auf den Kopf schlägt, wird er mit sofortigem Tode bestraft. Endlich findet sich noch ein Lehrer, der Jesu das Zeugnis ausstellt, er bedürfe überhaupt keines Lehrers. Die Rezension A schließt mit der Erzählung von der Reise nach Jerusalem. Aus den Schlußsätzen der beiden Rezensionen wird schwerlich ein Rückschluß auf die Abfassungszeit gestattet sein[2], da solche Doxologien von späteren Abschreibern hinzugefügt bzw. umgeändert worden sein können. Ehe wir ein Urteil über das Abhängigkeitsverhältnis von A und B fällen, wollen wir das Verhältnis zu den übrigen Rezensionen prüfen.

Aus der oben (S. 40) zitierten Textstelle geht ohne weiteres hervor, daß die lateinische Version (L) nur A oder S benutzt haben kann. Denn L hat fast wörtlich aus A übernommen den Vergleich mit dem dürren Baum und den plötzlichen Tod des Knaben. Auch in der Reihenfolge der Erzählungen stimmt L mit A überein[3]. L stimmt nun aber mit B im Folgenden überein: Als Jesus den aus Lehm gebildeten Sperlingen Leben eingehaucht hatte, spricht er zu ihnen

bei A: *Ὑπάγετε. Καὶ πετασθέντα τὰ στρουθία ὑπῆγον κράζοντα.*

bei B: *Ὑπάγετε πετάσθητε καὶ μιμνήσκεσθέ μου ζῶντα. Καὶ ἅμα τῷ λόγῳ πετασθέντα ἀνῆλθον εἰς τὸν ἀέραν.*

---

1) Gerade bei dieser Episode ist B besonders ausführlich cf. Kap. 6 bis 9, vor allem die Rede des Zachäus Kap. 7, die sich in B gar nicht findet.

2) A Kap. 19 :*αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.* B. Kap. 11: *δοξάσουσα (Μαρία) αὐτὸν σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*

3) A und L erzählen zuerst, wie Jesus die Vögel bildet, dann die Bestrafung des Sohnes des Annas. B hat die umgekehrte Reihenfolge.

bei L: Recedite in altum et volate: a nemine mortem invenietis. Et volantes coeperunt clamando laudare deum omnipotentem.

L scheint das *ζῶντα* bei B in ein „fortwährendes Leben" umgewandelt zu haben.

Doch wiesen wir schon oben darauf hin, daß andere Hss. von A haben: *μέμνησθέ μου ζῶντες* (cf. auch den Textus Sinaiticus). Es darf als sicheres Resultat gelten: Die lateinische Rezension ist mit einigen Änderungen eine Übersetzung der längeren griechischen Version A; die geringen Anklänge an B berechtigen nicht zur Annahme, daß auch diese Rezension von L verwertet worden sei.

Aus der oben (S. 41) zitierten Stelle können wir auch noch die Verwandtschaft der syrischen Version (S) mit A folgern. Der Vergleich mit dem Baumzweig ist allerdings nicht wörtlich mit A übereinstimmend, doch heißt es wörtlich

A: *καὶ εὐθέως ὁ παῖς ἐκεῖνος ἐξηράνθη ὅλος.*
S: And the boy withered suddenly,

während bei B der Tod erst nach einiger Zeit erfolgt.

Ebenso hat S in Übereinstimmung mit A: *(ἰδὼν δέ τις Ιουδαῖος)* But a man of the Jews saw him, während B sagt: *καὶ δραμὼν ἓν παιδίον ἀπήγγειλε τῷ Ἰωσήφ.* Dagegen sagt Jesus zu den Sperlingen in S: Go, fly, and be mind ful of me, ye who are alive, wie es ähnlich in B heißt: *ὑπάγετε πετάσθητε καὶ μιμνησκεσθέ μου ζῶντα.*

An einer Anzahl von Stellen ist es jedoch unmöglich, A zur Vorlage von S anzunehmen:

A c. 5.	S (Wright p. 8).
Ἐγὼ οἶδα ὅτι τὰ ῥήματά σου ταῦτα οὐκ εἰσὶν σά, ὅμως σιγήσω διὰ σέ· ἐκεῖνοι δὲ οἴσουσιν τὴν κόλασιν αὐτῶν.	If the words of my Father were not wise, he would not know (how) to instruct children. And again he said: „If these were children of the bedchamber, they would not receive curses. They shall not see torment."

Auch in der langen Unterredung mit dem Lehrer Zachäus (c. 6—8, Wright c. 7. 8) weicht die Schilderung des Syrers völlig von A ab, sodaß hier A nicht als Vorlage gelten kann. Durch die Schilderung der Jerusalemreise am Schluß wird erwiesen, daß B nicht die Vorlage von S gewesen sein kann, ganz ab-

gesehen davon, daß S nie in dem Sondergut mit B übereinstimmt.

Aus der oben S. 40 zitierten Textstelle geht hervor, daß die lateinische Version L nur A oder S benutzt haben kann: Der Vergleich mit dem dürren Baum und dem plötzlichen Tod des Knaben ist Beweis dafür. Meyer behauptet, daß mit der syr. Übersetzung nahe verwandt sei eine lateinische Darstellung, die durch ein Wiener Palimpsest des 5. Jahrhunderts vertreten ist[1]. Diese Hs. ist noch nicht ediert. Tischendorf[2] sagt, daß dieser alte Text (nach seiner Schätzung stammt er aus dem 5. Jahrhundert) der alten griechischen Version am nächsten komme. Die von Tischendorf edierte lateinische Version ist keinesfalls mit der syr. verwandt, sondern mit der längeren griechischen Rezension.

A Kap. 5.	L c. 5.	Syr. Wright p. 7.
Ἐγὼ οἶδα ὅτι τὰ ῥήματά σου ταῦτα οὔκ εἰσιν σά, ὅμως σιγήσω διὰ σέ; ἐκεῖνοι δὲ οἴσουσιν τὴν κόλασιν αὐτῶν.	Ego autem scio quod isti sermones non sunt mei, sed tui sunt; ego autem tacebo propter te: ipsi autem videant in sapientia sua.	If the words of my Father were not wise, he would not know (how) to instruct children. And again he said: „If these were children of the bedchamber, they would not receive curses. These shall not see torment.

In der Unterredung mit Zachäus hat L noch einiges Sondergut, stimmt aber sonst mit A überein. Im übrigen läßt sich fast wörtlich die Abhängigkeit der lateinischen Version von A nachweisen. Nur eine einzige Stelle könnte noch Bedenken erregen. In B Kap. 11 sagt Jesus zu Josef (bei dem Bau des grabatum): *Μηκέτι λυποῦ.* In L Kap. 11 findet sich die wörtliche Übersetzung: Noli contristari. In A ist ein ähnlicher Ausdruck an dieser Stelle nicht zu finden. Doch steht auch in diesem Kapitel die Erzählung von L derjenigen von A viel näher als der (ausführlicheren) von B.

Das folgende Beispiel gibt im allgemeinen das textliche Verhältnis und den Charakter der behandelten Stellen richtig wieder.

A: *Ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι ἐθαμβήθησαν, καὶ ἀπελθόντες διηγήσαντο τοῖς πρώτοις αὐτῶν ὅπερ εἶδον πεποιηκότα τὸν Ἰησοῦν.*

1) Bei Hennecke S. 67. 2) T. l. c. p. XLVI—XLVII.

B: *Καὶ ἰδὼν Ἰωσὴφ ἐθαύμασεν.*

L: Videntes autem Judaei quae facta sunt admirati sunt, et abierunt, nuntiantes signa quae fecit Jesus.

S: But when the Pharise saw(this), he was much astonished, and went (and) told his friends.

Das Resultat dieser textlichen Vergleichung, das sich durch viele andere Stellen erhärten ließe, ist folgendes: Die vorhandenen Rezensionen sind sämtlich miteinander eng verwandt; diese Verwandtschaft beruht aber nicht auf gegenseitiger Abhängigkeit, sondern kann nur durch Annahme einer gemeinsamen, nicht mehr vorhandenen Quelle erklärt werden.

Dieses Resultat, welches sich aus der rein textlichen Vergleichung ergab, wird bestätigt durch die inhaltliche Vergleichung. B hat nur 8 Erzählungen, A dagegen 15. Die Berichte bei B vom Teiche- und Sperlingmachen (c. 2 u. 3), vom anrennenden Knaben (4. 5), von Zachäus (6 ff.), von dem vom Dache gestürzten Knaben (c. 9), vom Wunderruhebette (c. 11) erscheinen öfters als ein bloßer Auszug; in einigen Fällen (besonders 6 ff., c. 8, c. 11) enthält B inhaltlich Neues und zeigt durch die ganze Art des inhaltlichen Aufbaues und der Erzählung, daß B unmöglich eine von A abgeleitete Quelle sein kann.

Der Syrer ist zum großen Teil der Rezension A gefolgt. „Bei aller zum Teil wörtlichen Annäherung zeigt er in nicht weniger als 28 Stellen, sowohl in Worten als ganzen Sätzen eine völlige Eigenart, und wie er Titel und Vorwort entbehrt, so fehlen ihm auch die Geschichten vom Holzspalter, vom wiedererweckten Säugling und Bauarbeiter[1]."

Das lateinische Thomasevangelium kommt im ganzen A am nächsten. Die Geschichte vom Teiche- und Sperlingmachen, von Zachäus sowie der als Sondergut vorhandene Schluß zeigen wiederum durch die selbständige Behandlung dieser Erzählungen, daß eine direkte literarische Abhängigkeit unmöglich angenommen werden kann.

Das Ev. inf. arab. und das Ps. Matthäus-Evangelium sind für die literarische Abhängigkeit der Thomasrezensionen weniger brauchbar, da diese Schriften freiere Verarbeitungen des Stoffes

---

1) Vgl. Conrady l. c. S. 382, 383.

zu einem größeren Ganzen darstellen. Die Textvergleichung (S. 3) zeigt, daß J der syrischen Rezension am nächsten kommt. (Die Schimpfworte Jesu über den Knaben fehlen bei S und J, von L kann J nicht abhängig sein, da L einen „Pharisäer" als Störenfried nennt und auch die Schimpfworte hat.) Doch gibt es in J eine solche Fülle von Sondergut und Abweichungen von den oben erwähnten Rezensionen[1], daß man kaum noch von einer Abhängigkeit sprechen kann.

Die vier Handschriften des Pseudo-Matthäi-Evangeliums unterscheiden sich so wesentlich voneinander, daß man wenigstens von drei verschiedenen Darstellungen (A, B und D; C ist eng mit A verwandt) sprechen muß. Die Thomasberichte sind fast ohne Ausnahme, wie auch die obige Textprobe zeigt, sehr frei behandelt. Am besten beweist die Geschichte von Zachäus, daß Ps. M. aus anderen Quellen geschöpft hat. Hier findet sich (c. 30. 31) eine direkte Mischung der Thomasrezensionen vor. Bald läßt sich eine nähere Verwandtschaft mit A feststellen (c. 33. 34. 27), bald mit B (c. 26—28, das Zerstören der Teiche wird vor die Sperlingsfabrikation gelegt, c. 32 der abgestürzte Knabe), mit L (c. 30. 31 tritt besonders die Ähnlichkeit hervor, c. 33 in der Rezension D, c. 34. 27. 39 in der Rezension D fast wörtlich, c. 40 in Rezension B), endlich mit S (c. 32; die Geschichte vom Holzspalter wird darauf wie in S ausgelassen; c. 27 die „sechs Ellen" aus S). Es wird aus diesen Beziehungen evident, daß eine Grundschrift vorhanden sein muß, welche die Eigenart der Thomasrezensionen in sich vereinigt. Als einfachste und natürlichste Erklärung ergibt sich folgende: Von einem unbekannten Verfasser wurde eine Anzahl von Legenden über die Jugendzeit Jesu, die sicher schon im Volksmunde kursierten, in eine Jugendgeschichte Jesu zusammengefaßt und nach der üblichen Weise einem Apostel, Thomas, zugeschrieben. Diese Jugendgeschichte wurde der Ausgangspunkt für zahlreiche Bearbeitungen, in denen je nach dem Geschmack des Redactors neue Erzählungen aufgenommen, manches gekürzt oder ganz weggelassen wurde. In welcher Beziehung die jetzt erhaltenen Rezensionen zu der Urquelle stehen, läßt sich nicht mehr erweisen. Wahrscheinlich sind noch Mittelglieder vorhanden. Es ist durchaus nicht beweisbar, da gerade die längste Rezension (A) die ursprünglichste sei.

---

1) S. unten.

Der Cod. Vindobonensis des Ev. Thomae lat., der aus dem 5. Jahrhundert stammt und nach Meyer[1] mit dem Syrer eng verwandt ist, enthält eine bedeutend kürzere Rezension. Ob dieser kurze Bericht der Urquelle näher steht oder das nach Nikephoros 1300 Stichen enthaltende *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν*, ist nicht zu erweisen. Eine Hinzufügung von Geschichten ist psychologisch sogar wahrscheinlicher als eine Verminderung. Daß ein ursprünglich gnostisches Thomasevangelium existiert hat, ist nach den patristischen Zeugnissen nicht zu beanstanden[2]. Die noch vorhandenen gnostischen Spuren in den jetzigen Rezensionen sind m. E. nicht zu bezweifeln, doch ist hier bei dem mehr subjektiven Empfinden ein objektives Urteil kaum möglich.

Gänzlich abzulehnen sind die Versuche Conradys, den einfachen Geschichtchen, die die Volksphantasie gebildet hat, einen mythologischen Sinn unterzulegen und diese durch einen großen wissenschaftlichen Apparat zu erhärten. Einige Proben werden genügen, um die künstliche Konstruktion zu erweisen. Der Knabe, der Jesus beim Spiel stört, ist die feindliche Setgestalt, die das Verderbliche symbolisiert (S. 415), Zachäus ist das Abbild des Gottes Thot (S. 421), der Jesusknabe ist der Sonnengott (S. 422), die Spielgesellschaft (A 9 usw.) symbolisiert Jesus als den kleinen Hor mit den Sternen als Horkindern (S 424), der wieder erweckte Zeus ist der Mondgott Chons (S. 425), die Geschichte vom Holzspalter ist eine Neumondsgeschichte (S. 426), in A 13 ist Thot Joseph der Mondgott, Jesus ist Harpokrates; es handelt sich um ein kalendarisches Ereignis, um die Sonnengeburt (S. 435). Bei Befolgung einer solchen Methode wird alles Geschichtliche ins Mythologische verflüchtigt. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß viele Legenden einen lokalgeschichtlichen Charakter haben und namentlich durch ägyptische Sagen und Gebräuche zu erklären sind. Auch orientalisch buddhistische Einflüsse sind wohl möglich. Doch hat Kuhn nicht den Beweis dafür erbracht. v. Dobschütz hat mit Recht darauf hingewiesen, daß 1. die chronologische Datierung

1) Bei Hennecke S. 67.

2) S. oben S. 38. Bestritten von Conrady l. c. S. 394. Irenäus berichtet jedoch von den Anhängern des Gnostikers Marcus, daß in ihren apokryphen Schriften erzählt wurde, wie Jesus in der ABC-Schule seine Lehrer übertrumpft. Ähnliches wird in den obigen Rezensionen berichtet. Besonders erinnert hier die Beschreibung des Buchstabens A an die gnostische Zahlenmystik; cf. Meyer bei Hennecke S. 64.

viel zu unsicher ist, 2. Kuhn zu wenig beachtet, ob Entlehnung oder nur Parallelismus vorliegt, 3. Wesen und Form der Parallelen zu wenig scharf hervorhebt. Wir brauchen deshalb hier nicht auf die angeblichen Entlehnungen (den Sturz der Göttersäulen beim Eintritt des göttlichen Kindes Jesu bzw. Bodhisathva, das erstaunliche Wissen des göttlichen Kindes) näher einzugehen.

Armenische Apokryphen über die Kindheit Jesu sind ediert von den Mechitaristen. Seite 127—235 befindet sich ein 2. Kindheitsevangelium[1]. Der Text beginnt mitten in einem Satze des Kap. 11 mit dem Berichte über die Magier. Dann wird erzählt der Kindermord zu Bethlehem, die Ermordung des Zacharias, die Flucht nach Ägypten, die Rückkehr der hl. Familie, zuächst an den Sinai, dann nach Moab, nach Arabien, Syrien, Kanaan, Israel (Topari, Arimatha, Galiläa, Emmaus, Nazareth). Ob die beiden einander (cf. Buch der Kindheit Jesu) inhaltlich ziemlich verwandten Kindheitsevangelien Übersetzungen aus einem griechischen Original darstellen, dürfte fraglich sein.

§ 7. Das arabische Kindheitsevangelium.

Abraham Hinkelmann sagt in der Vorrede zu seinem Alkoran (1694): Circumferebatur eo tempore (Arabice) libellus de miraculis Christi infantis, vulgo sub titulo Evangelii a Petro conscripti satis celebris. Titulus integer est: Miracula et res gestae Domini nostri et servatoris Jesu Christi filii Dei vivi, vulgo Evangelium Infantiae dicta. In hunc infelici suo et aliorum fato cum adiutoribus suis incidit impostor (Mahomedes) et passim, praecipue cap. tertio multa ex eorum in Coranum suum transcripsit, magno suo opprobrio et novae religionis detrimento. Heinrich Sike[2] sagt in seiner Vorrede zum Kindheitsevangelium: Mohammedem eiusque asseclas Apocryphum hoc Evangelium varie compilasse, e notis nostris abunde patebit: nequaquam tamen inde coniicias textum hunc arabicum qualis hic tibi exhibetur ante Mohamedis tempora iam extitisse: Neque enim stylus, ei quo Novum Test. Arabice versum et ab Erpenio editum habemus haud multum dissimilis, eam prae se ferre antiquitatem videtur. Fieri potest, ut sive ex Graeca sive ex Syriaca lingua aut alia quacumque Orientalium, aliquod post seculis in Arabicum Idioma liber sit translatus.

1) Nach Vetter S. 258.

2) Evangelium Infantiae, Arabice et latine ed. Trajecti ad Rhen. 1697.

Außer den Codices Sikii et Hinckelmanni sind noch folgende zu nennen[1]:

1. Bibliothecae Medicaeae Palat. cod. XXXII (wohl der älteste).
2. Bibliothecae Vaticanae codex enthält das Evangelium syrisch und arabisch.
3. Bibliothecae Regiae Parisiensis codex inter Syriacos numero CXXXIII aus der Bibliothek zu Konstantinopel.
4. Eiusdem Bibliothecae codex inter Syriacos n. CLIV, arabice scriptus, verum charactere Syriaco (wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert).

Sike glaubte aus der Tatsache, daß das Buch nicht nur arabisch, sondern auch syrisch vorhanden war, schließen zu können, daß das Buch aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt worden sei. Sicher ist es, daß dies Evangelium bei den syrischen Nestorianern und den Thomaschristen viel gelesen worden ist[2] und daß der von Sike herausgegebene arabische Text aus dem Syrischen übersetzt worden ist[3]. Auch in Ägypten wurde das Evangelium viel gelesen. Es ist auch wahrscheinlich, daß eine koptische Übersetzung angefertigt worden ist[4]. So scheint eine koptische Historia fugae Deiparae et S. Josephi in Aegyptum Theophilo Alex. falso inscripta und ein Ineditum de miraculis B. Virginis aus arabischen Hss. geflossen zu sein[5]. Auch unter Juden und Muhammedanern waren diese Geschichten über die Kindheit Christi verbreitet[6].

§ 8. Das Protevangelium des Jakobus.

Texte: Tischendorf, Evangelia apocrypha² 1—49. — Syr.: Protevangelium Jacoby, edited and translated by Agnes Smith Lewis. Studia Sinaitica No. 11 1902 p. b; syrischer Text; p. 1ff. englische Übersetzung (p. XII bis XVII Einleitung mit einigen Bemerkungen über die textlichen Abweichungen von Harris, Tischendorf, Nestle, Wright). — Wright, Journal of Sacred Literature 1865 Jan. Apr. — Wright, Contributions to the apocryphal literature of the N. T. 1865 p. 1—5 (Von cap. 17 Mitte bis Schluß). — Nestle, Ein syrisches Bruchstück aus dem Protev. Jacobi (ZntlW. 3, 86—87). — Sachau, Verzeichnis der syr. Hss. in Berlin 2. Bd. S. 676. — Koptisch: Leipoldt, Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus Protevangeliums (ZntlW. 6, 106—107). Thilo, Cod. apocr. N. T. p. LXVIII,

1) Thilo, Codex Apocryphus Novi Testamenti 1832 p. XXXI, XXXII.
2) Assemani Bibl. Orient. t. III. P. I p. 309.
3) Thilo p. XXXIV. Die syrische Zeitrechnung.
4) Thilo p. XXXVII. 5) Thilo p. XXXVII. 6) Thilo p. XLss.

Zoega, Cat. cod. copt. p. 223 No. CXVI, 1 Bl., No. CXVII 4 Bl. — Armenisch: Conybeare (Protevangelium Jacobi), Armenischer Titel: Concerning the holy virgin Mariam, who was in the house of her father. The which was related by St. James, the brother of the Lord. (The American Journal of Theology I (1897) p. 424—442. Armenische Ausgabe der Mechitaristen 1898. — Vetter, Lit. Rundschau 1901, Sp. 258ff. — Zahn, Retractationes, Neue kirchl. Zeitschrift 1903 S. 19—22. — Äthiopisch: Chaine, Liber nativitatis Mariae. CSCO. Script. Aethiopici 1. Sér. t. VII (1909) Äthiop. Text und lat. Übersetzung p. 1—16. — Arabisch: Thilo, Cod. apocr. N. T. p. LXVII ss. — Slawisch: vgl. Bonwetsch, bei Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur, 1893 S. 909f. — Krumbacher, Byz. Z. VIII (1899) p. 598ff.

Literatur. Michel, Protévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu Évangile de Thomas (Évangiles Apocryphes 1911). — Amann, Émile, Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins. (Les apocryphes du Nouveau Testament publiées sous la direction de J. Bousquet et É. Amann.) 1910. — Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1903 S. 47—63. — Ders., Handbuch usw. 1904 S. 106—131.

In der Voraussetzung, daß Justin die Schrift bereits benutzt hat, pflegt man die Entstehung derselben fast allgemein in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu verlegen[1]. Meyer wird wohl recht haben, wenn er nicht gerade einen rechtgläubigen Judenchristen als Verfasser sehen will, sondern einen Mann, „der gern fromme Geschichten las und schrieb[2]“. Die Schrift selbst nennt sich historia, Erzählung. Die Hypothese Conradys[3], dem griechischen Text habe ein verlorengegangener hebräischer Urtext zugrunde gelegen, ist allseitig abgewiesen worden[4]. Wir haben demnach als noch strittige Kontroversen das Verhältnis der orientalischen Versionen und die Entstehung der Schrift zu untersuchen.

Das von Ms. Lewis herausgegebene syrische Protevangelium Jacobi stimmt fast wörtlich mit dem griechischen Texte Tischendorfs überein. Gleich der Anfang gibt eine Beweisprobe:

---

1) Bardenhewer l. c. 406. Harnack II 1, 588 verlegt die Entstehung in die Zeit „nicht lange vor Origenes“. Meyer (bei Hennecke S. 48) nimmt die Mitte des 2. Jahrh. an.

2) L. c. 53.

3) Das Protev. Jacobi in neuer Beleuchtung: Theol. Studien u. Kritiken LXII (1889) S. 728—784. Ders., Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu. Ein wissenschaftlicher Versuch 1900.

4) Bardenhewer S. 406, Meyer S. 53, Holtzmann, Theol. Literaturztg. 1901, Sp. 135—137.

Tischendorf Kap. 1.	Syr. Prot. Jac. (l. c. p. 1).
Ἐν ταῖς ἱστορίαις τῶν δώδεκα φυλῶν τοῦ Ἰσραὴλ ἦν Ἰωακείμ, πλούσιος σφόδρα, καὶ προσέφερε τὰ δῶρα αὐτοῦ διπλᾶ, λέγων Ἔσται τῆς περιουσίας μου παντὶ τῷ λαῷ, καὶ τὸ τῆς ἀφέσεώς μου κυρίῳ εἰς ἱλασμὸν ἐμοί.	There was a certain man whose name was Yônakîr who was very rich in the fear of God. And he presented his offerings to the Lord in double measure, saying to himself, Let his superabundance which I owe by the law I offer it to the Lord, that it may be to me for expiation.

Der Syrer hat hier nur den materiellen Reichtum Joachims in den Tugendreichtum verwandelt und die nähere Abstammung Joachims nicht aufgenommen. Daraus ergibt sich schon die Abhängigkeit des Syrers vom griechischen Texte. Ein ziemlich evidenter Beweis für die Abhängigkeit des Syrers vom griechischen Texte ist das Klagelied Hannas (cap. 3 Syr. p. 2). Der griechische Text macht hier durch die schöne, poetische Diction den Eindruck eines primären Produktes; der nüchterne, prosaische Syrer hat zwei Strophen und die charakteristischen „Weherufe“ ausgelassen.

Von größter Beweiskraft ist auch die Einleitung im Liede Hannas cap. 6: *καὶ ἐποίησεν Ἄννα ᾆσμα κυρίῳ τῷ θεῷ λέγουσα Ἄσω ᾠδὴν κυρίῳ τῷ θεῷ μοῦ, ὅτι* .... Diese Redewendung ist echt semitisch. Es ist daher auffallend, daß es im syrischen Texte nur heißt: And she sang a holy hymn saying, The Lord ... Es ist wohl denkbar, daß der Grieche eine semitisch klingende Redewendung bei einer Originalproduktion gebraucht; ganz unwahrscheinlich aber ist es, daß der Grieche bei der Übersetzung aus einer syrischen Vorlage, in der diese Redewendung fehlte, sie erst hineingebracht hätte. Eine einzige Stelle könnte Bedenken gegen den oben ausgeführten Abhängigkeitsbeweis erregen: cap. XXIII heißt es: *εὗρον τὸ αἷμα αὐτοῦ* [sc. *Ζαχαρίου*] *λίθον γενόμενον*. Im syrischen Texte steht verständlicher: .. found his blood congealed like a stone. Indes haben auch einige griechische Hss. *ὡς* bzw. *ὡσεί λίθος* bzw. *λίθον*[1], sodaß jedes Bedenken beseitigt ist: Der syrische Text ist eine fast wörtliche Übersetzung des griechischen Originals.

Wright hatte aus einem nitrischen Ms. bereits im Jahre 1865 einen Teil des syrischen Protevangeliums herausgegeben.

1) Cf. Tischendorf, Evangelia apocrypha p. 46 Anm. 3.

Das Ms. stammt aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts. Es stimmt fast wörtlich mit dem syrischen Protevangelium überein, beginnt aber erst in der Mitte des cap. 17 bei Tischendorf (p. 8 bei Lewis, Studia Sinaitica 11).

Ein syrisches Bruchstück hat Nestle behandelt. Es findet sich bei Sachau im Verzeichnis der syrischen Hss. der K. Bibliothek zu Berlin als fol. 59. 60 (Teil der Hs. 203 Sachau 27). Stück einer apokryphen Geschichte der Maria, der Empfängnis und der Geburt des Messias. Der Text steht bei Sachau p. 676. Bl. 59 entspricht c. 2, 2 (Tischendorf 2 § 5) *ταπεινοῖς τὴν ψυχήν σου* bis 3, 3 (S. 8 I) *οὐχ ὡμοιώθην;* Bl. 60 dem Text c. 11, 2 (S. 22, 18) *πᾶσα γυνὴ γεννᾷ* bis 13, 1 (S. 25, 4) *εἰσελθὼν . . . εὗρεν αὐτὴν.* Der Syrer hat verschiedene korrumpierte Stellen. Die Stelle: Gott hat verschlossen deinen Mutterleib liest Syr.: Gott hat verschlossen sein Erbarmen vor dir (rḥmuhı m[e]nki). Für den *μήτρα Σάρρας* las S. *μητίρα*, für *κόκκινον κοσκινον* (Sieb). Das letztere Wort hat auch der Syrer bei M. Lewis. Maria ist zur Zeit der Verkündigung 12 Jahre (der Syrer bei M. Lewis hat 16 Jahre).

Zoega, Cat. cod. copt. erwähnt p. 223 einige Fragmente der sahidischen Cod. num. CXVII und CXVII. Das erste will als Inhalt geben: De vita Beatae Virginis. Genus eius e prosapia Davidis; pater Cleopas, qui postea Joachim dictus, mater Anna. Sterilitas Annae et somnia utriusque parentis. Apparitio angeli ad Annam. Nativitas Mariae die XXV mensis Hathòr. Apparitio angeli ad Zachariam. Ode quam eo die cecinit David rex. Das andere Blatt erzählt: praesentatio Virginis in templo et vita, quam ibi agere instituit. Gabriel archangelus ad eam missus. Somnium Josephi. Profectio ad Bethlehem et nativitas Domini.

Leipoldt hat aus der Hs. 1305 (Schenoudie 4) der Kgl. Bibliothek zu Paris (Bl. 89) ein sehr junges und stark verletztes Fragment veröffentlicht. Es enthält den sahidischen Text von c. 24, 1 Recto: wie er ihn getötet hatte. Aber zur Zeit des Grußes gingen die Priester zu ihm; der Priester Zacharias begegnete ihnen nicht nach der Sitte der Priester . . . . bis . . ging hinein, wo [er war] und sah bei . . . Verso beginnt 25, 1: . . an einem wüsten Ort, bis Herodes starb und die Unruhe in Jerusalem aufhörte. Ich preise aber den Herrn, der mir diese Weisheit gab, damit ich diese Geschichte schriebe. Wir aber . . wollen feiern das Gedächtnis des Todes des sel. Apa

Zacharias . . am 8. Tage im Monat Thoth. Der Herr [. . .] YMNOC.

In dem von Conybeare publizierten armenischen Texte bzw. der Übersetzung haben wir eine ganz freie Überarbeitung des Protevangeliums vor uns. Der Armenier hat teilweise abgekürzt; so läßt er ganz das schöne lyrische Klagelied der Hanna aus. An anderen Stellen ist er bedeutend ausführlicher z. B. bei der Schilderung, wie Joachim dem Herrn das Dankopfer darbringt und die Menge Gott preist, fast ermüdend ist der lange Dialog zwischen Maria und dem Engel bei der Verkündigung; neu ist beim Armenier eingeschaltet ein langes Selbstgespräch Marias, wie sie es glaubwürdig machen solle, daß sie in wunderbarer Weise ohne einen Mann empfangen habe. Eine ganze Anzahl von Stellen hat der Armenier umgeändert. In der syrischen und griechischen Version erscheint der Engel der Anna, beim Armenier dem Joachim, um ihm die Kunde von der Empfängnis Annas zu bringen. In dieser und bei ähnlichen Varianten wird uns jedoch inhaltlich nichts wesentlich Neues gebracht. Für eine ganze Reihe von neuen Daten und Notizen müssen dem Armenier noch andere Quellen vorgelegen haben. So erzählt der Armenier, daß Anna am 8. September in der siebenten Stunde Maria gebar (p. 426), daß in derselben Stunde, als Maria empfing, d. h. am 6. April in der 13. Tagesstunde der Engel des Herrn nach Persien ging und dort den weisen Königen verkündigte, daß sie sich aufmachen sollten, um den neugeborenen König anzubeten. Es waren drei Brüder: Melchon, König der Perser, Balthasar, König der Inder, Gaspar, König von Arabien. Sie kommen gerade zur Geburt des Heilandes in Bethlehem an (p. 434. 435). Besonders beschäftigt sich der Armenier auch mit Zacharias, dem Vater des Johannes. Mitten in der Erzählung von der Jugendzeit Mariens wird in ausführlicher Weise eingeschoben (p. 427. 428), daß Zacharias nach dem Tode des Eleazars zum Hohenpriester gewählt wird, und wie ihm der Engel einen Sohn verheißt.

Die Bearbeitung des im Armenier vorliegenden Textes des Protevangeliums ist eine so freie, daß man fast daran zweifeln könnte, ob ihm der Text des jetzigen Ev. vorgelegen hat oder ob er ähnliche Quellen benutzt habe. Einige wörtliche Berührungen können noch nicht das Entscheidungsurteil geben. Noch weniger läßt sich mit Sicherheit feststellen, ob der syrische oder der griechische Text vorgelegen habe, obwohl aus ver-

schiedenen näheren Anklängen das letztere wahrscheinlicher ist. Leider hat Conybeare nicht die vollständige Übersetzung des armenischen Textes mitgeteilt, sodaß eine nähere Prüfung über die Abhängigkeit erschwert wird. Auch bietet der Armenier immerhin einige neue Notizen, sodaß die vollständige Übersetzung wünschenswert erscheint. Um einen Überblick über den Inhalt des armenischen Jakobusevangeliums zu geben, wollen wir die Titel der 28 Kapitel, von denen Conybeare die ersten fünf Kapitel übersetzt hat, geben[1].

1. Das Leben der hl. Jungfrau Maria im Hause ihres Vaters. Erzählt von Jakobus, dem Bruder des Herrn.
2. Die Geburt der hl. Jungfrau Maria im Hause ihres Vaters.
3. Die Überführung Mariens in den Tempel der Heiligung bis zu zwölf Jahren.
4. Maria wird dem Josef gemäß der gesetzlichen Überlieferung zur Ehe gegeben, damit er die Jungfrau mit heiliger Sorgfalt bewache; ihr Vertrauen auf die Treue des Herrn.
5. Die Stimme des Engels der Verkündigung, welcher Maria ihre Empfängnis kundtut.
6. Die Beunruhigung Josefs, als er das Vergehen der hl. Jungfrau bemerkt; seine Vorwürfe.
7. Maria verteidigt ihre heilige Jungfrauschaft und Josefs Keuschheit; sie unterziehen sich beide dem Gottesurteil.
8. Die Geburt unseres Herrn Jesus Christus in der Höhle.
9. Die Hebamme Eva und Josef kommen in Eile und schauen die Geburt des Erhabensten.
10. Die Hirten sehen die Geburt unseres Herrn.
11. Die Weisen kommen mit Gaben, um den neugeborenen Jesus zu ehren.
12. Die Beschneidung im Tempel zu Jerusalem.
13. Die verruchte Tat des Herodes und der bethlehemitische Kindermord.
14. Die Wiederholung der grausamen Tat des Herodes; er läßt den Zacharias wegen seines Sohnes Johannes ermorden.
15. Der Engel erscheint dem Josef, damit er nach Ägypten fliehe.
16. Die Abreise als Flüchtlinge nach Quebron.
17. Die Vernichtung der Idole, Dämonen und der heidnischen Priester in Ägypten.
18. Die auf Befehl des Engels erfolgte Rückkehr.

---

1) Cf. The Americ. Journ. l. c. p. 438/40.

19. Ihr Gang nach Arabien. Jesus zerstört die Götzenbilder und erweckt den Toten.

20. Er kommt in das Land Kanaan, wirkt Wunder im Verborgenen und erweckt die Toten.

21. Die Rückkehr in das Land Israel. Jesus zeigt sich als Schriftgelehrter.

22. Sie kamen in die Stadt Arimathäa. Er wirkt Wunder und erweckt Tote.

23. Sie kommen in die Stadt Tapari; er wird Färber. Von den Wundern an diesem Orte.

24. Er kommt nach Galiläa; seine Taten bei den Kindern Israels und andere Wunder.

25. Gang nach Emmaus. Heilung des Siechen.

26. Über die Wunder, welche Jesus in der Stadt und auf dem Lande und an anderen Orten wirkte.

27. Wie er die Schriften der Propheten und das Gesetz erfüllte.

28. Das Urteil, welches er zwischen zwei Soldaten fällte.

Aus diesem Inhaltsverzeichnis geht hervor, daß nicht bloß das Protevangelium, sondern auch die Quellen des arabischen Kindheitsevangeliums und vielleicht auch noch andere Traditionen, besonders auch aus der sog. Johannes-Zachariasgruppe zugrunde liegen.

Wir hatten oben gesagt, daß eine Vergleichung mit dem syrischen und griechischen Texte keinen beweiskräftigen Grund liefert, welcher Text als Vorlage gedient hat. Conybeare weist nun auf einige Stellen in den Werken Ephraems des Syrers hin; ein von diesem benutzter syrischer Text hat eine auffallende Ähnlichkeit mit unserm armenischen Texte. Auch hier wird die merkwürdige, doketische Anschauung vertreten, daß „der Sohn des Königs durch die Tore ihrer Ohren eintrat[1]“. Da sich diese eigentümliche Anschauung auch in einigen griechischen Quellen findet[2], ist die Stelle zur Entscheidung über die Sprache der Vorlage doch nicht entscheidend. Aus den oben angeführten Gründen wird man am richtigsten die

1) Ephraems sermo de nativitate Christi cf. S. Ephremi opera Armenice, 1836, vol. IV p. 19 (the command went forth from the Great King and thereupon the Son of the King entered by the portals of her ears: Conybeare l. c. p. 440, 441).

2) Ps. Athanasius: Quaestiones aliae, Migne P. G. 28 col. 789. id. col. 969 D (vielleicht von Chrysostomus) t. 77 col. 1392 (*φυσικὴ ὁδὸς τῶν λόγων ἡ ἀκοή*).

Verarbeitung mehrerer Quellen zu dem armenischen Protevangelium annehmen.

Die Einheitlichkeit des Protevangeliums ist aus verschiedenen Gründen bezweifelt worden: In dem Bericht über die Geburt des Herrn tritt plötzlich Josef in der ersten Person redend auf; Ende des Kap. 10 wird der Zusammenhang direkt unterbrochen: Maria nahm den Purpur und ging in ihr Haus. Zu jener Zeit verstummte Zacharias, und an seine Stelle trat Samuel, bis daß Zacharias wieder redete. Maria aber nahm den Scharlach und spann. Ebenso wird am Schluß von Elisabeth, Johannes und der Ermordung des Zacharias durch Herodes erzählt. In der eigentlichen Mariengeschichte fällt auf, daß Maria, als sie aus dem Tempel entlassen wird, zwölf Jahre alt ist (Kap. 8, 2), bei ihrer Schwangerschaft aber sechzehn. Das Vorhangweben greift recht plötzlich in den Ehestand Marias ein; eine doppelte Verkündigung wird an Maria erzählt: Die eine geschieht durch eine Stimme beim Wasserschöpfen, die andere durch den Engel beim Weben[1]. Man hat deshalb verschiedene Quellenschichten im Protevangelium unterschieden: Eine Josefsgeschichte, die Zacharias- bzw. Johanneslegende, zwei miteinander verbundene Gruppen Mariengeschichten.

Conrady[2] hat den Versuch gemacht, die Einheit des Textes nachzuweisen. Den Übergang von der dritten Person zur ersten Person in der Josefserzählung will er als künstlerisch wohlgefügte Erzählung (S. 737) erklären. Seine Beweisführung ist indes wenig überzeugend. Ob die Beschreibung des Weltstillstandes, in der eben Josef mit ich redend eingeführt wird, aus einem Zaubermärchen entlehnt ist, ist, da die Vorlage sich nicht aufzeigen läßt, nicht zu beweisen, wohl aber wahrscheinlich. Kap. 18, 2 bis Kap. 19, 2 ist eine in das Jacobusevangelium verarbeitete Josefsgeschichte.

Gar keinem Zweifel kann die Verarbeitung der Zachariaslegende in das Protevangelium unterliegen. Behrendts[3] hat in scharfsinniger Weise die Entwicklung der Zachariaslegende und ihre Verbindung mit dem Protevangelium dargestellt und ist dabei zu folgendem Resultat gelangt: Der Hauptstock der Legende hat sich im 2. Jahrhundert entwickelt. Die endgültige

1) Hennecke, Ntl. Apokr. p. 51.

2) Das Protevangelium Jacoby in neuer Beleuchtung (Theologische Studien u. Kritiken 1889 S. 728—784).

3) Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. 1895.

schriftstellerische Ausprägung, wie sie uns jetzt im Protevangelium vorliegt, ist nicht vor dem 5., vielleicht 4. Jahrhundert (Barbarus Scaligeri; Eusthathius) nachzuweisen. Ursprünglich hat dieser Typus der Erzählung einem größeren Ganzen von Zacharias- und Johanneslegenden angehört und ist nur durch seine Verbindung mit dem Protevangelium bis in spätere Zeiten hinein erhalten geblieben. D a n a c h m ü ß t e m a n d i e e n d g ü l t i g e R e d a k t i o n d e s P r o t e v a n g e l i u m s i n d a s 5. J a h r h u n d e r t h e r a b r ü c k e n.

Wie verhält es sich mit der angeblich notwendigen Quellenscheidung in den Mariengeschichten? Der „unvermittelte Sprung“ vom 12. zum 16. Jahre findet sich auch in ähnlicher Weise bei anderen Apokryphen. In Pseudomath. Kap. 8 ist Maria bei der Verlobung 14 Jahre alt und nach der 9 Monate dauernden Abwesenheit Josefs schwanger. In der Historia Josephi Kap. 4 bleibt die 12jährige Verlobte zwei Jahre lang im Hause Josefs; dann erst wird ihr die Empfängnis verkündet, die Josef erst drei Monate später erfährt (Kap. 5). Ähnlich ist es in de nativ. Mariae (Kap. 10), nur ist hier die Braut bei der Verlobung 14 Jahre alt. Auffallend ist auch, daß die zahlreichen Handschriften diesen „unvermittelten Sprung“ anscheinend nicht bemerkt oder ihn wenigstens nicht ausgeglichen haben. Alle Hss. bis auf Fb**, die 14 Jahre nennt, lassen das 12. Jahr als das der Verlobung gelten; für das Jahr der Empfängnis nennen sie sämtlich das 16. Jahr mit Ausnahme von H (17. Jahr), F^a (14. Jahr), C, Fb* (15. Jahr)[1]. Ich glaube, daß nicht die Kritiklosigkeit der Hss. Schreiber und der obigen Apokryphen den „unvermittelten Sprung“ durch das Verschmelzen der beiden Mariengeschichten geschaffen hat, sondern daß nur die Hyperkritik neuerer Historiker den „unvermittelten Sprung“ nach subjektiven Gefühlen beurteilt. Man kann ruhig annehmen, daß Maria mehrere Jahre in der Obhut Josefs lebte, daß sie als Jungfrau den Tempelvorhang webte usw. Auch ist es sehr einleuchtend, daß wegen der Pubertät Maria schon im 12. Lebensjahr aus dem Tempel entlassen wird, daß aber ihre Empfängnis in das bei den Orientalen völlig geschlechtsreife Alter von 16 Jahren gelegt wird[2]. Ganz unrichtig ist es ferner, aus der

---

1) Der Syrer in Stud. Sin. hat 16 Jahre, Sachaus Syrer 12 Jahre.

2) Über die Lösung anderer noch zu erhebender Schwierigkeiten vgl. Conrady l. c. S. 733–736.

angeblich zweimaligen Verkündigung eine Verbindung von zwei Mariengeschichten sehen zu wollen. Denn eine zweimalige Verkündigung ist gar nicht da. Kap. 11, 1 heißt es: Und sie nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen, und siehe, eine Stimme sprach: Sei gegrüßt, du Begnadigte, der Herr ist mit dir, die du bist gebenedeit unter den Weibern. Und sie blickte zur Rechten und zur Linken, woher diese Stimme sei. Und furchtsam ging sie in ihr Haus und stellte den Krug hin und nahm den Purpur, setzte sich auf ihren Stuhl und spann. Und siehe, ein Engel des Herrn trat vor sie hin und sprach: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade gefunden bei dem Herrscher über Alles und du wirst empfangen aus seinem Worte . . . Bei der ersten Begegnung am Brunnen spricht also der Engel gar nichts von einer Verkündigung, sodaß die angeblich zweite Verkündigung nur als die notwendige Fortsetzung der ersten Begegnung erscheint. Es ist demnach eine Annahme von zwei vereinigten Mariengeschichten durch nichts gerechtfertigt.

In der „Bibliothek der alten und neuen armenischen Literatur“ Bd. 2: Neutestamentliche Apokryphen, die von Jesayi Dayethsi herausgegeben und (armenisch) in Venedig 1898 publiziert worden ist, findet sich an erster Stelle „Das Buch der Kindheit Christi“. Der Titel des ersten Kapitels lautet: Von der hl. Jungfrau Maria, wie sie im Hause ihres Vaters war — erzählt vom hl. Jakobus, dem Bruder des Herrn. Vetter behauptet[1]: „Damit erhebt also das Apokryphon den Anspruch, identisch zu sein mit dem sog. Protevangelium Jakobi.“ Dies ist jedoch nicht der Fall, es stimmt inhaltlich nur wenig mit dem Jakobusevangelium zusammen; es findet sich überhaupt nicht unter den von Fabricius, Thilo, Tischendorf edierten apokryphen Evangelien. Der Anfang des 1. Kapitels lautet: Es ging also der Mann Joachim, nachdem er sein Haus verlassen und Herden und Hirten zu sich genommen hatte, in die Wüste. Diese Version ist identisch mit der von Conybeare, die oben als freiere Bearbeitung des Jakobusevangeliums behandelt worden ist.

Identisch mit dem Jakobusevangelium ist die „Geschichte Joachims und Osannas, Geburt der Jungfrau Maria und Geburt

---

1) Literarische Rundschau 1901 S. 257. Der Bericht ist entnommen: Vetter l. c. S. 257—260.

des Erlösers (S. 237—250). Der armenische Text schließt indes schon bei dem Bericht über die Ermordung des Zacharias mit den Worten: erschreckt gingen sie hinaus (cf. Tischendorf Kap. 24). Außer dieser Version des Protevangeliums Jakobi existieren noch zwei andere unter dem Titel: Joachim und Anna, die Eltern der Gottesgebärerin Maria (S. 250—264, in diesem fehlt nur das 25. Kapitel des griechischen Textes) und „Von der Geburt der heiligsten Gottesgebärerin und gebenedeiten Jungfrau Maria" von ihren Eltern Joachim und Anna — nach dem Berichte in dem Buche Jakobus, des Bruders des Herrn (S. 264—267) eine vielfach gekürzte Rezension der Kapitel 1—6. „Über den Verkündigungsengel, und wie er die Empfängnis ankündigte der hl. Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, S. 267—277." Das Apokryphon erzählt S. 267—272 die Verkündigung, dann S. 272—277 die Anbetung des neugeborenen Erlösers durch die Magier. Dieses, sowie auch die vier folgenden Stücke e bis h finden sich nicht unter den von Fabricius, Thilo und Tischendorf edierten Texten. Die Nummern d bis g sind überhaupt keine Übersetzungen, sondern gehen von Anfang an auf national-armenische Konzeption zurück. Die Form einzelner Eigennamen, welche bereits Spuren der mittelarmenischen Lautverschiebung zeigen, verweist ihre Entstehung frühestens in das 11. Jahrhundert. Die Hs. ist datiert aus dem Jahre 1700 n. Chr.

Die äthiopische Übersetzung aus Cod. aethiop. 53 fol. 1—24 (16. Jahrh.) und 131 fol. 129o—143r (13. Jahrh.) der Pariser Nationalbibliothek[1] geht zweifellos auf eine griechische Vorlage zurück und stimmt fast wörtlich mit dieser überein. Chaine hat Text A-(cod. 131) herausgegeben und von B-(cod. 53) die Varianten angemerkt. Als Beweis dafür, daß sie nicht aus der syrischen Übersetzung stammen, dient folgende Stelle: Kap. 5 fragt Anna bei der Geburt Mariens in Übereinstimmung mit dem griechischen Text: Was habe ich geboren. Darauf folgt ein Dankgebet Hannas. Im Syr. fehlt diese Stelle. In Kap. 18 (Chaine p. 12) ist die ganze direkte Rede Josefs in einfach erzählenden Bericht geändert worden. Als Namen der drei Magier nennt der äthiopische Text (p. 13) Tunisurām, Malik und Sisseba. Nach Kap. 21 bringt der Äthiope irrtümlich die Erscheinung des Engels bei

---

1) Vgl. Zotenberg, Catalogue des Manuscripts éthiopiens de la Bibliothèque nationale 57, 196.

den Hirten mit den Magiern in Verbindung. Von den in die Heimat zurückgekehrten Magiern wird eine im arabischen Kindheitsevangelium Kap. 7 verwandte Geschichte erzählt. Ein Stück Brot, das der Heiland ihnen gegeben hat, ist von den Magiern in die Erde vergraben worden; als sie auf Aufforderung des Königs es ausgraben wollen, kommt Feuer aus der Erde hervor; deshalb beten die Magier das Feuer an. Die Ermordung des Zacharias wird etwas abweichend erzählt; eingeschaltet ist die Aufforderung des Engels zur Flucht nach Ägypten (Chaine 14) und zur Rückkehr (16). Wann die Übersetzung angefertigt ist, läßt sich nicht feststellen.

Eine arabische Version ist noch nicht ediert. Es gibt folgende arabische Hss.[1]:

1. Cod. Paris. CLIV inter Syriacos (Arabice scriptus est, verum charactere Syriaco), in quo post alia apocrypha duodecimo loco legitur opusculum de nativitate B. Virginis. Sic in codicibus protevangelium Jacobi inscribi solere.

2. Cod. Paris. LXXIII inter Arabicos, bombycinus, olim Colbertinus. Ibi nonum locum Homilia de nativitate B. Virginis et domini nostri Jesu Christi apostolo Jacobo falsa adscripta.

3. Cod. Paris. CLIV inter Arab., olim Colbert., quo continentur variorum operum collectiones e Graeca lingua in Arabicam a Joanne quodam conversorum Septima ibi est Jacobi fratris domini de nativitate B. Virginis homilia. Fortasse eiusdem argumenti est etiam historia nativitatis Christi in cod. Arab. CLI.

4. Cod. VaticanusArab. LV ab Assemano in Bibl. Orient. t. III p. I p. 286 ad catalogum Ebedjesu memoratus. In hoc legitur Historia nativitatis B. Virginis Mariae ex Anna.

5. Cod. Arab. Bibliothecae Collegii Maronitarum de Urbe ibid. p. 287 indicatus, qui continet Historiam nativitatis et Genealogiae B. Virginis Mariae, Jacobo Apostolo fratri Domini adscriptam.

---

1) Thilo p. LXVIII.

§ 9. Die arabische Geschichte des Zimmermanns Josef.

Quellen und Literatur. Bohairischer Text: É. Revillout, Études égyptologiques, fasc. 7: Apocryphes coptes du Nouveau Testament 1876 p. 43—70. — P. de Lagarde, Aegyptiaca 1883 p. 1—37 (Ms. Borgia, Memphit. XXV bei Revillout, Vatic. Memph. LXVI, Die Quelle des Borgischen Ms.) — Übersetzt: cf. Zoega, Catalogus Codicum copticorum qui in Museo Borgiano Velitris asservantur, p. 39. 225/26. — Stern, Das Leben Josephs des Zimmermanns aus dem Koptischen übersetzt. Zeitschrift f. wiss. Theol. 1883 (26) S. 270—294. — Robinson, The death of Joseph. Bohairic Accunt: Texts and Studies 4, 2 (1896) p. 130—147. — Peeters, Histoire de Joseph le charpentier; Evangiles apocryphes I, 1911 p. 193—242. — Sahidischer Text: Robinson, Sahidic fragments of the death of Joseph. Kap. IV, V l. c. p. 146—148 nach Cod. Borg. CXVI. Dasselbe bei Revillout p. 28—29. — Robinson, Kap. XIII, XIV, XV l. c. 148—151 (XIV u. XV unvollständig), nach Codex des Britischen Museums, Orient. 385, 1b (cf. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum, 1905 p. 130). — Von Kap. XIV—XXIV Lagarde, Aegyptiaca p. 9—29 nach Ms. des Museums Borgia Sah. CXXI, cf. Zoega l. c. 225—27). — Revillout l. c. p. 30—42. — Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par S. Pachome. Traduit sur les textes coptes-thébains inédits conservés à la bibliothèque du Roi 1835 p. 25—29. — Übersetzt: Robinson p. 146 bis 159. — Peeters Kap. XIII, XXIV Anfang l. c. 244—245. — Stern und Peeters geben die Abweichungen des Sahidischen in den Anmerkungen. — Arabischer Text. Wallin, Qiṣṣat Yūsef an-naǧǧār, sive historia Josephi fabri lignarii 1792 p. 4—106. Arab. Ms. CCCCXXXII der Kgl. schwedischen Bibliothek. Nach dens. Mss. Rödiger bei Thilo, Cod. apocr. N. T. 1832 p. 6—60 und Lagarde op. cit. 1—37 mit Verbesserungen p. 68. Übers. Wallin, Rödiger, Stern, Die Geschichte vom Tode unseres Vaters Josef, Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie 26 (1883) 270—294. — Fabricius, Cod. Vet. Test. pseudepigr. II p. 309 ff. — Fleischer bei Tischendorf, Evangelia apocr. p. 115—133, 2 éd. p. 122—139. — Peeters op. cit. 193—243. — Verbesserungen zum Texte. Bei Stern, Das Leben Josephs des Zimmermanns aus dem Koptischen übersetzt, op. cit. p. 267—270. — Robinson, Bohairic account of the death of Joseph l. c. p. 220—229. — Ders. Sahidic fragments of the death of Joseph l. c. p. 229 bis 235. — Peeters, nach den arab. Mss. 69. 177. 275 der Nationalbibliothek l. c. 193—243 in den Anmerkungen. — Nestle, Schila et Tabitha, ZntlW. XI, 240 (Sch. sei der Jüngling von Naim, Tabitha das Töchterlein des Jairus).

Durch die Autorität einer lateinischen Übersetzung vom Jahre 1340 veranlaßt, welche laut Unterschrift aus dem Hebräischen stammen will, wurde das Hebräische als Ursprache[1] an-

---

1) Baronius in Martyrol. ad. XIX März p. 203.

gesehen. Diese Ansicht ist völlig aufgegeben. Stern sagt[1]: „Aus einer nur oberflächlichen Vergleichung ergibt sich zunächst mit Sicherheit, daß in den drei Texten drei verschiedene Rezensionen der Erzählung vorliegen. Die jüngste derselben, die arabische, schließt sich enger an die bohairische an, ist aber im Einzelnen vielfach von ihr unterschieden; auch nötigt nichts zu der Annahme, daß sie aus dem Koptischen geflossen sei; man könnte auch an eine syrische Vorlage denken. Die bohairische und die sahidische Version sind voneinander unabhängig und, wenn ich nicht irre, ebenso wie die vermutete syrische, aus verschiedenen Rezensionen eines griechischen Originals, welches allerdings im 4. Jahrhundert in Ägypten abgefaßt sein mag, herzuleiten[2].“ Ich habe a priori ein Mißtrauen gegen die Annahme verlorengegangener Quellen, wenn diese Annahme nicht aus wichtigen Gründen berechtigt ist. Warum sollen gerade die griechischen und syrischen Quellen spurlos verloren gegangen sein?

Thilo schreibt der Schrift den Zweck zu, an dem Feste des hl. Josef am 26. Epēp zur kirchlichen Lesung zu dienen. Tatsächlich wird schon in der Einleitung auf dieses Fest Bezug genommen; ebenso in Kap. 26[3]. Ganz deutlich ist dieser Zweck ausgesprochen Kap. 30. Hier heißt es: „Sprecht diese Worte des Lebens in dem Testamente seines Austritts aus dem Leibe“; und ferner: „Lest die Worte dieses Testamentes an den Tagen des Festes und an den geehrten Tagen“, und ferner: „Wer etwas von diesen Worten abnimmt oder ihnen hinzufügt und so mich für einen Lügner rechnet, dem werde ich es eilends vergelten.“ Da die koptische Kirche frühzeitig das Fest des hl. Josef feierlich begangen hat, die Monophysiten in Ägypten dies Buch eifrig gelesen haben, das Buch gerade in den in der koptischen Kirche gebräuchlichen Sprachen erhalten ist, und der

---

1) Stern l. c. p. 268, 269.

2) Peeters hält p. XXXIII die bohairische Version „ohne Zweifel“ für eine Übersetzung aus dem Griechischen. Welche „allgemeine Gründe“ dies beweisen sollen, sagt er nicht. Einige textliche Mißverständnisse brauchen nicht auf falsch verstandenen „Hellenismen“ zu beruhen, die übrigens in einem späteren koptischen Texte selbstverständlich sind.

3) Die, welche das Buch deines Heimganges schreiben werden und alle Worte, welche heute aus meinem Munde gekommen sind, bei deinem Heile, o mein geliebter Vater Josef, die will ich dir in dieser Welt empfehlen. Kurz vorher ist von dem „Tage deines Gedächtnisses, nämlich am 26. des Monats Epiphi“ die Rede.

von Wallin herausgegebene Codex sicher in Ägypten geschrieben ist, so wird dadurch auch die Abfassung in einer der ägyptischen Sprachen nahegelegt.

Wie verhält sich zu dieser Annahme die Textkritik?

Nr. 1.

Sah. (Robinson p. 148, 149) Kap. 5.	Boh. (Peeters p. 196, 198) Kap. 5	Arab. (Peeters p. 197 199) Kap. 5.
Now in the fourteenths year of the life of Mary My mother, I came by My own will and dwelt in her, I who am your life. And when she had been three months pregnant, the guileless Yoseph, My belowed father, came in also from the places of building; and found My mother manifestly with child. He feared and was troubled, and wished to put her away privily. And from sorrow he lay down, and he did not eat anything at all in that evening.	Or, dans la quatorzième anneé de son âge, je vins de ma propre volonté, et j'entrai en elle, moi, Jesus, votre vie. Comme elle était enceinte depuis trois mois, le candide Joseph revint de l'endroit éloigné, où il exerçait le métier de charpentier. Il trouva que ma mère la Vierge était enceinte. Il fut troublé, il put peur et songea à la congédier en secret. Et à cause de son chagrin, il ne mangea ni ne but.	Et lorsque la vierge pure eut passé deux années entières dans sa maison, depuis le moment où il l'avait enmenée, je vins de mon propre gré et de par la volonté de mon Père et le dessein du Saint Esprit et je pris d'elle un corps, par un mystère qui surpasse la science des créatures. Et lorsque trois mois de sa grossesse furent écoulés, l'homme juste revint de l'endroit où il exerçait son métier, et il trouva la vierge ma mère. Il fut troublé et songea à la congédier en secret. Et par l'effet de sa crainte, de son chagrin et de son angoisse de coeur, il ne mengea ni ne but ce jour — là.

Die arabische Rezension gibt sich hier als jüngste zu erkennen: Die Empfängnis durch Gott und den hl. Geist, durch das unerkennbare Geheimnis, ist eine Paraphrase des koptischen Textes. Im übrigen ist die Übereinstimmung mit dem Koptischen, besonders der bohairischen Vorlage, so groß, daß eine Abhängigkeit sehr wahrscheinlich wird. Für die Priorität der sahidischen vor der bohairischen Version ließe sich geltend machen die Stelle: „Josef kam von dem Bauplatz“, wo der bohairische Text ausführlicher sagt: Josef kam von dem entfernten Orte, wo er seinen Beruf als Zimmermann ausübte.

Für die literarische Beziehung werden noch folgende Stellen einen evidenten Beweis liefern:

Nr. 2.

Sah. XV (Robinson 152)	Boh. XV (Peeters 210)	Arab. XV (Peeters 211)
The silver was changed, even the mind and the wisdom.	l'argent, qu'étaient sa raison et son jugement, s'altère.	le pur argent (commensa) à se transmuer, je veux dire sa raison et sa sagesse.

Die Form der Erklärung der Metapher ist im Koptischen einfacher als im Arabischen.

Nr. 3.

Kap. 16.	Kap. 16.	Kap. 16.
But the Lord my God is the mediator of my soul and of my body and of my spirit.	Mais c'est Jesus (mon) Dieu, l'arbitre de mon âme et de mon corps, qui accomplit sa volonté en moi.	Mais celui qui gouverne mon âme et mon corps, c'est Dieu seul, et c'est lui, dont la volonté s'accomplit en eux.

Schon in den beiden ersten Proben zeigt sich, daß der bohairische Text eng verwandt ist mit dem sahidischen, daß der arabische Text einige Erweiterungen hat. Zur Evidenz geht die Priorität der koptischen Texte hervor, wenn wir die Version im Kap. 17 vergleichen. Dem späteren Araber scheint das am Ohre Schütteln etwas trivial gewesen zu sein; er sagt deshalb: Ich nahm deine Hand. Damit wurde aber die folgende Entschuldigung hinfällig. Der Araber hat ferner nicht den Irrealis verstanden: „Wenn Du nicht mein Vater nach dem Fleische wärest, so würde ich Dir zeigen, was Du mir tatest.“ Er sagt: . . „Ich werde Dir lehren, wer ich bin.“

Für das literarische Abhängigkeitsverhältnis geben noch folgende Stellen Auskunft: In Kap. 2 hat der Araber durch Verwechslung eines arabischen Elif und Lam aus Lysia: Asia gemacht. Gleich im folgenden hat der Araber eine Zeile vollständig ausfallen lassen und damit den Sinn entstellt: Und es starb die Frau Josefs [im Koptischen weiter: nach der Bestimmung aller Menschen und ließ den Jakobus noch in jugendlichem Alter zurück. Josef war ein (Gerechter, der Gott in allen Dingen die Ehre gab)] des Gerechten, der Gott in allen

Dingen die Ehre gab[1]. In Kap. 5 hat der Araber statt 'uǧit gelesen 'aḥ babt und dadurch den Text unverständlich gemacht. Auch an mehreren anderen Stellen ist der arabische Text verwirrt, obwohl vielleicht manchmal spätere Abschreiber die Schuld daran tragen mögen.

Von den beiden koptischen Versionen ist die sahidische sicher die ältere. Schon Nr. 1 (s. oben) zeigt, daß der sahidische Text die Priorität zu beanspruchen hat; besonders gilt dies von Kap. 23. Hier wird erzählt: „Es geschah aber, als ich das Amen sagte, wiederholte es Maria, meine liebe Mutter hinter mir in der Sprache der Himmlischen. Und siehe! zur Stunde kamen Michael und Gabriel und der Chor der Engel vom Himmel, kamen und standen über dem Leibe meines Vaters Josef. Und zur Stunde nahm die Starrheit und das Röcheln in ihm sehr zu, und ich erkannte, daß die heiße Stunde gekommen war. Und er hatte Wehen, wie eine, die gebären will; der Todeskampf erfaßte ihn gleich wie ein mächtiger Sturm und ein heftiges Feuer, welches viel Nahrung verzehrt. Der Tod selbst aber ließ die Furcht nicht über den Leib meines lieben Vaters Josef kommen, um seine Trennung zu bewirken, weil er hereinblickte und mich zu seinem Haupte sitzen und an seine Schläfe fassen sah. Und da ich wußte, daß der Tod sich meinetwegen fürchtete hereinzukommen, stand ich auf und ging zur Tür hinaus und fand ihn allein in großer Furcht harrend. Und sogleich sagte ich zu ihm: O du, der du aus dem Süden gekommen, gehe schnell hinein und vollende, was dir mein Vater befohlen hat. Aber wache über ihn wie über das Licht deiner Augen; denn er ist mein Vater nach dem Fleische, und er litt mit mir in den Tagen der Kindheit, als er mit mir wegen des Anschlages des Herodes von einem Orte zum andern floh. Und ich ward von ihm belehrt, wie alle Kinder von ihren Eltern zu ihrem Nutzen belehrt werden. Da ging Abbaton hinein und nahm die Seele meines Vaters Josef und entführte sie aus dem Leibe, zur Zeit als die Sonne an ihrem Horizonte aufgehen wollte, am 26. des Monats Epiphi, in Frieden. Alle Tage des Lebens meines lieben Vaters Josef machten 111 Jahre.“ Die hier

1) Kap. 14, 20, 21, 23, 30. Im letzten Kapitel hat jedoch der Araber sicher ein besseres Verständnis: Der Antichrist wird ihr Blut vergießen wie einen Krug Wasser. Der Kopte hat: wegen eines Kruges Wasser. Möglicherweise liegt das Mißverständnis nur in den uns erhaltenen koptischen Manuskripten.

zugrunde liegenden, altägyptischen Todesvorstellungen, das Originäre der Schilderung sprechen für die Priorität des Bohairischen.

Welches ist nun das Abhängigkeitsverhältnis? Wir haben bewiesen 1. daß die drei Rezensionen einander nahe verwandt sind, 2. daß die sahidische die älteste Textgestalt ist, darauf die bohairische und auf diese die arabische folgt. Da eine Annahme von syrischen oder griechischen Vorlagen durch nichts zu erweisen ist, müssen wir die Abbängigkeit der drei Texte von einander annehmen, die durch die Textvergleichung sich ergibt. Die sahidische als älteste Rezension ist sicher die Vorlage der bohairischen; es läßt sich nicht streng beweisen, daß die arabische Rezension aus der sahidischen oder bohairischen geflossen ist, wenn auch an mehreren Stellen das Arabische mehr mit dem Bohairischen übereinstimmt.

Die Abfassung der sahidischen Rezension wird man ruhig ins 4. Jahrhundert legen können. Die Einwendung Peeters, daß im Kap. 27 eine Anspielung auf das Kindheitsevangelium sich finde und dieses nicht älter sei, ist nicht stichhaltig; denn die Erzählungen des Kindheitsevangeliums haben sicher einen älteren Ursprung. Die echt ägyptischen Ideen über den Abbaton Kap. 21 und besonders in der sahidischen Rezension Kap. 23, das Gastmahl der 1000 Jahre (Kap. XXXVI), gnostische Anschauungen[1] deuten alle auf eine ältere Zeit. Allerdings darf man nicht, wie Tischendorf Kap. XXXVI es tut, aus Kap. XVIII (auch du, Maria, mußt sterben wie alle Menschen) das 5. Jahrhundert deswegen ausschließen, weil in dieser Zeit die leibliche Himmelfahrt Mariens bei vielen feststand. Denn diese schließt den Tod Mariens nicht aus. Die Schrift hat als religionsgeschichtliches Dokument für die Wertung der ägyptischen Volksfrömmigkeit und des religiösen Vorstellungskreises ihre Bedeutung.

---

1) Besonders die Anrufe an Jesus (c 17) Jesus sehendes Auge, hörendes Ohr. Er ging über in einen anderen Äon Sah. c. 17. Ich kannte noch nicht die Herrlichkeit des Mysteriums Sah. c. 17. Den Überbringer des Evangeliums der Äonen für das Licht Sah. c. 22. Die Verteidigung vor dem schrecklichen Tribunal. Von den Äonen ist noch öfters die Rede cf. Sah. c. 23, Boh. 13.

§ 10. Die Pilatusakten.

Quellen und Literatur: Griechisch: Tischendorf, Evangelia apocrypha 1853. Rezension A p. 210—286. Rez. B. p. 287—322. (Cf. auch Thilo u. Fabricius). — Lateinisch: Tischendorf, p. 333-388. — K: Koptisch: Fr. Rossi, Memorie della Reale Academia della Science di Torino, série II t. XXXV 1884. Übersetzt l. c. t. 42 (1892) p. 237 ff., p. 163 bis 224. — Tischendorf, Koptischer Text in lat. Übersetzung in den Anmerkungen p. 210—286. — Lacau, Acta Pilati, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire t. IX, 1904 p. 1—12. Zoega, Cat. Cod. Copt. p. 222 Nr. CXII 3 Bl. Nr. CXIII 4 Bl. — S: Syrisch: Apocryphi hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati. Antiqua versio syriaca quam nunc primum edidit latine vertit atque notis illustravit Ignatius Ephraemi II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Studia syr. t. II, 1908. — Ar.: Armenisch: F. C. Conybeare. Acta Pilati. Studia biblica et ecclesiastica vol. IV 1896 p. 60-132. — Vetter, Neue Publikationen zur armenischen Sprache und Literatur. Lit. Rundschau 27. Jahrg. 1901, S. 257-264. — Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904, S. 74—76. — Ders., Handbuch usw. S. 143—153.

Das Verhältnis der griechischen und lateinischen Versionen ist bereits von Tischendorf und Lipsius erörtert worden. Die koptische Version folgt fast wörtlich der älteren griechischen Rezension A. Doch lautet der Titel von K: Commentarii Salvatoris conscripti sub Pontio Pilato praeside. Während A über die Verfasserschaft sagt: *Ὅσα μετὰ τὸν σταυρὸν καὶ τὸ πάθος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος θεοῦ γράμμασιν ἑβραϊκοῖς ἱστορήσας Νικόδημος ἔγραψε* . . . sagt K in offenbarer Verderbung des Textes: atque hi omnes fuerunt post crucifixionem et ea quae contigerunt domino nostro Jesu Christo. Nicodemus itaque dux Iudaeorum perquisivit ea quae summi sacerdotes et reliqui Iudaei gesserunt sese Christo opponentes. Porro Nicodemus ea omnia scripsit ut memoriae mandarentur litteris hebraicis hoc modo . . . Auch an den übrigen Stellen, in denen Tischendorf von K die Varianten anmerkt, zeigt sich, daß K nirgends eine inhaltliche Bereicherung bringt.

Lacau hat aus dem Kloster des Archimandriten Schenute zwei Blätter Copt. 129, 17 und Copt. 129, 18 der Pariser Nationalbibliothek ediert. Diese koptische Übersetzung beruht zwar auf einer griechischen Vorlage, ist aber erheblich abweichend von den beiden griechischen und den lateinischen Versionen Tischendorfs. Diese Übersetzung zeigt uns also, daß noch eine bisher unbekannte griechische Version existiert hat, da die zahlreichen griechischen Wörter beweisen, daß wir eine ziemlich

wörtliche Übersetzung vor uns haben. An mehreren Stellen gibt die vorliegende koptische Rezension einen besseren Sinn als alle übrigen Versionen; wir haben es demnach sicher mit einem alten Texte zu tun. Die von Lacau edierten Texte enthalten Kap. 9—11.

Kap. 9: [Il leur dit: „Que ferai-je] car une révolte se produit[1]. Il lui répondirent: „Quant à nous, nous savons que cet homme est juste, c'est eux que cela regarde. Alle übrigen Rezensionen antworten dagegen auf die Frage des Pilatus: *ἡμεῖς οὐκ οἴδαμεν αὐτοὶ ὄψονται.* Pilatus sagt weiter: *οἴδατε ὅτι συνήθεια ὑμῖν ἐστιν.* Der Turiner Kopt. hat wörtlich übersetzt: synythia. Der Lat. hat consuetudo, nur unser Text sagt: že un ᵉmmay nu nomos. Das Volk ruft dem Pilatus zu: *θέλεις οὖν τοῦτον βασιλέα καὶ οὐ Καίσαρα.* Unser Text sagt: Peut-être bien (*τάχα*) désires-tu vraiment qu'il règne sur nous plutôt que le roi César.

Im Reste des Kap. 9 und 10 sind keine besonders bemerkenswerten Abweichungen[2].

Cap. 11. Jésus s'écria d'une voix forte: Mon père, *ασιαδαχ· εφκιδρου· αδωναι· αρωα· σασηλ· λουηλ· ελωει· ελεμας· ασακδανει· οριωθ· μιοθ· ουααθ· σουν· περινηθ· ιωθατ·* (C'est la prière du Sauveur quand il était sur la croix à cause d'Adam[3].) Et à l'instant même où le Sauveur prononça ces mots, l'air fut transformé, le sol s'obscurcit, l'abîme se déchira, la voûte du ciel fut ébranlée. „Die aus dem hebräischen transcribierten Worte finden sich so ausführlich in keiner anderen Version. Der koptische Text hat keinen hebräischen Satz. Die griechischen Texte (Rezension A) geben nur: *βαδδαχ εφκιδ ρουελ* (mit zahlreichen orthographischen Varianten) und fügen die Übersetzung dieses Satzes griechisch bei. Er entspricht, wie Tischendorf sagt, dem Ps. 30 V. 6: בידך אפקיד רוחי. Die griechischen Texte der Rezension B enthalten nichts davon[4]." Die lateinischen Texte sind ähnlich wie gr. A.

---

1) Der Turiner Kopt. hat hᵉmplaos = *ἐν τῷ λαῷ.* Gr. B. läßt dies aus.

2) Cf. Lacau p. 10 u. 11. Lacau irrt jedoch, wenn er zu Kap. 10 lign. 25 bemerkt: ⲠⲀⲠⲀⲢⲀⲆⲒⲤⲞⲤ n' existe dans aucune version. Es steht auch im Gr. A: *ὅτι σήμερον μετ ἐμοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ εἶ.*

3) Dieser Satz ist offenbar als Glosse aus dem Griechischen ins Koptische gekommen. Lacau p. 12 n. 10.

4) Lacau p. 11 n. 10.

Die Beschreibung der Wunder findet sich ebenfalls in keinem andern Texte.

Als Beweis, daß dieser koptische Text der griechischen Rezension A nahesteht und aus dem griechischen übersetzt ist, vergleiche man: (die griechischen Wörter des koptischen Textes sind von mir unterstrichen):

Kopt.: (Lacau p. 7).	A Kap. 10.
afke leye nči pilatos· m^{e}n^{e}nsa tapophasis· eshai ntefetia eytitlos. epsēh ^{e}m^{e}m^{e}nt hebreos· ^{e}m^{e}m^{e}nt hrome os.	ἐκέλευσε δὲ ὁ Πιλᾶτος μετὰ τὴν ἀπόφασιν εἰς τίτλον ἐπιγραφῆναι τὴν αἰτίαν αυτοῦ.. ῥωμαϊκοῖς καὶ ἑβραϊκοῖς.

Die Acta Pilati sind ferner in einem Turiner Manuskript koptisch erhalten[1]. Tischendorf sagt hierzu[2]: Cod. copt. i. e. folia papyracea coptica saeculi fere V. Interpretationen huius textus mecum communicavit, dum Taurini versabar, celeberr. Peyron[3]. Inde descripsimus ab initio usque „Egressus est cursor, cumque agnovisset Iesum adoravit eum“ rursusque a verbis „verene vidistis Iesum sedentem in monte Mabrech“ usque finem. Reliqua super per litteras petenti non satisfactum est. Der Titel der koptischen Akten lautet hier: Commentarii salvatoris conscripti sub Pontio Pilato praeside. Der Kopte folgt völlig der griechischen Rezension A[4].

Aus den geringen Abweichungen läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen, welches der ursprünglichere Text ist. Wir führen nur die Stellen an, aus denen sich ein Urteil über die Priorität fällen läßt. Kap. 13 sagt in K Pilatus zum Cursor: Cur ita fecisti. A führt dies weiter aus: *Τί τοῦτο ἐποίησας, καὶ ἥπλωσας τὸ φακεώλιόν σου ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπ' αὐτῷ περιπατῆσαι πεποίηκας τὸν Ἰησοῦν;* Kap. 1, 4 werden die hebräischen Worte von A im K weggelassen und natürlich auch deren Übersetzung und Erklärung. Dagegen hat K in 1, 5 einen Zusatz: sed sublato clamore incusastis signiferos quasi eas inclinassent in obsequium Iesu. Im Kap. 5, 2 hat K den zweiten Satz

---

1) Rossi l. c. 2) L. c. p. LXXIII.

3) Peyron hat öfters diesen Papyrus in seinem Lexicon linguae copticae 1835 benutzt.

4) Bei Tischendorf (in den Anmerkungen) findet sich der koptische Text in lat. Übersetzung. Unsere Stelle p. 216.

(λέγει πρὸ αὐτοὺς κτλ) weggelassen, ebenso in Kap. 6, 2 die Heilung des *κυρτός*, in Kap. 7 die Zeitbestimmung 12 Jahre bei der Heilung der blutflüssigen Frau.

In Kap. 8 sagt A *οὗτος ὁ ἄνθρωπος προφήτης ἐστίν*, während K die Frage stellt: Hic homo est propheta vel deus? K läßt indes aus, daß die Juden auf eine Frage des Pilatus zum Teil schweigen, andere auf die Auferstehung des Lazarus ablenken. In Kap. 9, 1 hat A richtig: Du bist kein Freund des Kaisers, wenn du diesen loslässest, weil er sich den Sohn Gottes und König genannt hat; du willst nun diesen als König und nicht den Kaiser. K hat dagegen: Tu es amicus Caesaris; ipse de se dixit: Sum filius dei, sum rex. Ebenso hat A in 6, 2, nachdem Pilatus den Juden die Wundertaten ihres Gottes vorgehalten hat: *καὶ νῦν καταγγέλλετέ μου ὅτι βασιλέα μισῶ;* K sagt: nunc vero vos mala in me profertis. In Kap. 10, 1 führt K aus: (Sie kreuzigten) den Demas zur Rechten, den Cestor zur Linken. In unverständlicher Weise läßt K jedoch aus: so steige herab vom Kreuze (der Satz lautet bei K: qui alios salvos fecit se ipsum salvum faciat, si filius dei est electus). Auch in Kap. 11, 1 läßt K die hebräischen Worte Jesu weg. In Kap. 11, 3 antworten die Juden in A: *Ἔκλειψις ἡλίου γέγονεν κατὰ τὸ εἰωθός.* In K: ipsi conticuerunt. In Kap. 12, 2 fehlt in K der Hinweis auf Goliath. Während in A 13, 1 vom auferstandenen Heiland gesagt wird: *καὶ ἔστιν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ*, heißt es in K: ecce praecedet vos in Galilaeam ibi eum videbitis. Ecce nos retulimus vobis quae vidimus. K läßt auch in Kap. 13, 2 weg: *καὶ γὰρ καλῶς ὠμόσατε ὅτι ζῇ κύριος· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ζῇ.* Am Schluß des Kap. 13, 3 fügt K hinzu: Hic rumor (daß die Jünger den Leib Jesu gestohlen hätten) inter Iudaeos vulgatus durat vel hac aetate. Kap. 14, 2 ist bei Tischendorf nicht im Texte vorhanden; doch zeigen die Varianten, daß hier kein wesentlicher Unterschied ist. Kap. 14, 3 ist ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß A einen besseren Text bietet wie K.

K Kap. 14, 3.	A Kap. 14, 2.
Iudaei inter se convenerunt summopere conquerentes et dicentes: Quid est hoc signum quod obvenit Israeli? Annas et Caiphas dixerunt: Cur animus vester ita angitur?	*συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἀρχισυνάγωγοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐν τῇ συναγωγῇ, ἀποκλείσαντες τὴν πύλην, καὶ ἐκόπτοντο κοπετὸν μέγαν λέγοντες Ὅτι τοῦτο γέγονεν τὸ σημεῖον ἐν τῷ Ἰσραήλ; ὁ δὲ Ἄννας καὶ Καϊφάας εἶπον Τί θορυβεῖσθε, τί κλαίετε;*

Es wird von ihnen hingewiesen, daß eben die Nachricht verbreitet werden soll, die Jünger hätten den Leib Jesu gestohlen. In A erwidern darauf die Priester: Wie ist aber die Seele in den Leib gekommen, und wie kann er in Galiläa weilen? Da diese darauf nichts erwidern konnten, sagten sie nur: Nicht dürfen wir den Gerüchten Glauben schenken. K berichtet nichts davon. A macht durch die anschauliche Schilderung hier offenbar den Eindruck der Priorität. Ein deutlicher Beweis, wie K die griechische Vorlage mißverstanden hat, ist Kap. 15:

A Kap. 15.	K.
οὐκ ἀγνοεῖτε . . . τοὺς ἄνδραν τοὺς κατελθόντας ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ὅτι αὐτοὶ φοβούμενοι τὸν θεόν εἰσιν καὶ ἄνδρες εὐπορίας, μισοῦντες πλεονεξίαν, ἄνδρες εἰρήνης.	Non ignoratis qui a Galilaea venerunt esse viros timentes deum et odio habentes mercaturam et avavitiam simulque homines pacificos.

Ebenso ist A Kap. 16, 3 mißverstanden worden. Während in A die Männer erst den Auftrag erhalten, nach Galiläa zu gehen, wird dieser Auftrag in K bereits als ausgeführt vollendet; dann ist aber K Kap. 16, 4 überflüssig, wo ganz in Übereinstimmung mit A Kap. 16, 4 die Ausführung behandelt wird. Ebenso fehlt in K Kap. 16, 5 die Bestätigung der Männer (A Kap. 16, 5): *Ὡς ἴδομεν αὐτὸν ἀναληφθέντα, οὕτως καὶ εἴπαμεν.*

Wir haben demnach in K einen Text, der unmittelbar aus der griechischen Rezension A geflossen ist. Da der koptische Codex dem 5. Jahrhundert angehört, erhalten wir dadurch auch eine Datierung für A, die sich sonst nicht feststellen läßt.

Die syrische Version trägt den Titel: Hypomnemata Domini nostri Iesu Christi. Die syrische Version ist zweifellos, wie mehrere Transkriptionen beweisen, aus dem griechischen geflossen [1]. Es finden sich indes auch mehrere aramäische Wendungen und lateinische Lehnworte (cursor, praeco, signa usw.). An manchen Stellen ist der Text von S besser als die griechischen Texte, besonders bei den Eigennamen [2]. Die Hss. stammen aus Mossul (14. Jahrh.) und Mediad (8. Jahrh.).

Die Hauptunterschiede zwischen S und der griechischen Version sind folgende [3]: 1. Der syrische Text zitiert die Evangelienstellen häufig in sehr freier Form. Der gr. A Text scheint nun diese Stellen nach den kanonischen Texten korri-

---

1) Rahmani p. 5. 2) Rahmani p. 6. 3) Rahmani p. 6 ff.

giert zu haben. Rahmani hat eine ganze Anzahl dieser Stellen als Beweise angeführt[1].

2. Die syrische Version macht an vielen Stellen den Eindruck der Priorität vor den griechischen Texten. Die ganze Erzählung ist einfacher. In den griechischen Texten zeigt sich deutlich die Tendenz, den Pilatus als christusfreundlich hinzustellen. In S wird fast nichts als das in den Evangelien über Pilatus Berichtete erzählt. Außerdem werden besonders auffällig die jüdischen Priester als die Hauptfeinde Jesu in den griechischen Texten dargestellt. Wir können dies am besten durch die Zusätze bzw. die fehlenden Stellen bei S beweisen (aus S und Gr. A. Kap. 1, 3. 4).

Aus dieser Stelle ergibt sich, daß S hier bedeutend abgekürzt ist; ebenso im Kap. 1, 6 und Kap. 4, 2. 3. Des weiteren fehlt hier, daß Pilatus gesehen habe, wie viele Juden weinten etc., in Kap. 5, 1 läßt S die Erwähnung der Wunder des Moses und des Johannes und Jambres aus, Kap. 6, 2, das Wunder, welches der Blinde und Gichtbrüchige erzählen, fehlt. Kap. 7 läßt der Syrer die Stelle aus: *λέγουσιν οἱ Ιουδαῖοι Νόμον ἔχομεν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγειν.* Kap. 8 sagt der Syrer nur: Multique clamarunt quod propheta est, quoniam resuscitavit mortuos et daemones ei subiiciuntur. In den übrigen Texten folgt noch ein Gespräch des Pilatus. Kap. 9, 1 steht im griechischen Text und den Versionen, Pilatus habe den Nikodemus und die zwölf, welche gesagt hatten, daß Jesus nicht im Ehebruch erzeugt sei, holen lassen und sie gefragt, was er tun solle, weil ein Aufstand im Volke entstünde. Sie sagten: Wir wissen es nicht. S läßt diese Bemerkung, die offenbar dazu dienen soll, den Pilatus wegen der Verurteilung Jesu zu verteidigen, weg. Ganz derselbe Beweggrund gilt für die Weglassung von Kap. 9, 2. 3 Anfang 4. Hier wird erzählt, wie Pilatus die Juden ein aufständiges und undankbares Volk schilt. Schon ihre Väter hätten Gott, der sie aus Ägypten befreit und sie mit Wohltaten in der Wüste überhäuft habe, mit Undank gelohnt. Die Juden wenden ein, daß schon Herodes bei der Geburt Jesu, als er hörte, daß die Magier ihm als einem Könige huldigten, habe töten wollen; nur sei er damals entflohen. Dieser Jesus sei derselbe, den Herodes gesucht habe. Die Furcht vor Herodes treibt den Pilatus zur Verurteilung. In Kap. 10, 1 läßt der Syrer den

1) Rahmani p. 6, 7.

Bericht über die Dornenkrönung und die Überschrift auf dem Kreuze aus; ebenso die Worte Jesu: Vergib ihnen usw. und die Darreichung des Essigs. Kap. 11 fehlt das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns beim Tode, sowie die Behauptung, Pilatus und seine Frau hätten, als sie vom Tode Jesu hörten, weder Speise noch Trank an jenem Tage wegen ihres großen Schmerzes zu sich genommen. In Kap. 12, 1 erzählt der Grieche ausführlich über einen heftigen Wortwechsel zwischen Nikodemus und den Juden; sie nehmen den Josef gefangen und versiegeln die Tür des Hauses. Der Syrer hat die ganze Erzählung in einem Satze zusammengezogen: Cum autem Judaei id audierint, irati sunt in Joseph, iusseruntque eundem usque ad dominicam diem custodiendum. Kap. 13, 2 enthält der griechische Text ein langes Verhör der Juden mit den Wächtern am Grabe, welche für die Auferstehung Jesu zeugen. S enthält nichts von diesem Zeugnis.

Kap. 14, 1 sagt der Syrer nichts von den Wundern, welche Jesus den Aposteln als Zeichen ihrer Sendung in Aussicht stellt, 14, 2 erfolgt im Griechischen eine längere Auseinandersetzung der jüdischen Priester mit den Grabeswächtern; diese erhalten Geld mit dem Auftrage, nach Galiläa wegzugehen und niemandem von den Ereignissen am Grabe zu erzählen. 14, 3 fehlt in S, wie Annas und Kaiphas das Gerücht zu verbreiten sich bemühen, die Jünger hätten den Leib des Herrn gestohlen. Ebenso wird 15, 1 ganz übergangen, wo erzählt wird, wie Nikodemus als Zeugen für die Himmelfahrt Jesu sich auf Phinees und Aggäus beruft und diese Himmelfahrt durch das Beispiel der Himmelfahrt des Elisäus und Elias bekräftigt. Auch Kap. 15, 3. 4. 5 ist bedeutend ausführlicher in den griechischen Texten, ohne indes wesentlich Neues zu bieten. In Kap. 16 wird am Schluß von Nr. 3, ferner in 4 und 5 in den griechischen, lateinischen und koptischen Texten erzählt, daß das Synedrium Männer nach Galiläa geschickt habe, welche den Aggäus, Phinees und Addäus herbeiholen sollten (cf. Kap. 14, 1), um auszusagen, wie sie Jesus hätten in den Himmel auffahren sehen. Diese berichten nun einzeln über die Himmelfahrt. In S fehlt dies. Der griechische Text schließt mit einem Lobliede des Volkes auf Gott.

Aus diesen Unterschieden geht zweifellos sicher hervor, daß S zwar eine Gr. A nahestehende Rezension benutzt hat, daß diese Rezension aber älter und einfacher ist.

Die armenische Version stammt wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert und folgt der Version des griechischen A-Textes. Conybeare hat bei seiner Ausgabe folgende Manuskripte zugrunde gelegt:

α = Nr. 44 der Pariser Nationalbibliothek. Fol. 402—410 (A. B. 1194.)

β = Nr. 88 ders. Sammlung, von fol. 125 ab, nicht datiert, doch älter als Handschrift α.

γ = neuer Codex von S. Lazzaro in Venedig. Derselbe Text wie C.

Conybeare hat α in griechischer, β in lateinischer Übersetzung gegeben. Beiden Rezensionen liegt dieselbe Version eines griechischen Textes zugrunde. Das Verhältnis der beiden armenischen Versionen untereinander und zum griechischen A-Texte wird am besten durch Vergleichung von Gr. A Kap. 15, 5, Arm. α 15, 5, Arm. β 15, 5 erkenntlich[1].

Daß die drei Rezensionen eng mit einander verwandt sind, zeigt eine ganz oberflächliche Betrachtung. Arm. α hat trotz seiner Kürze ganz denselben Inhalt wie Gr. A und stimmt auch in Einzelheiten und Redewendungen wörtlich überein (Ἰωσὴφ ἐκάθισε μέσον Ἄννα καὶ Καϊάφα. ἀνοίξας . .). Arm. β stimmt fast wörtlich mit Gr. A überein, ist indes in manchem kürzer. Sicher ist, daß Arm. α eine frühere Rezension ist als Arm. β und Gr. A[2].

Daraus folgert jedoch nicht etwa, daß die armenischen Texte die Vorlage für den griechischen Text gebildet hätten bzw. originäre Produkte seien. Die armenische Version ist zweifellos aus einer griechischen Vorlage geflossen. Arm. α und β haben nämlich Kap. 12, 1 in communi monumento. Im Griechischen hat hier anstatt καινός offenbar κοινός gestanden und die armenischen Übersetzer haben, ohne nachzudenken wörtlich übersetzt. Der griechische Redaktor A hat den Schreibfehler gemerkt und richtig ἐν καινῷ μνημείῳ geschrieben. Ebenso hat der Armenier den Spiritus asper in Kap. 15, 1 für einen Spiritus lenis gelesen und deshalb ἐν παντὶ ὁρίῳ übersetzt: εἰς πάντα τὰ ὄρεα in Arm. α und β (in omnes fines). In Kap. 9, 2 hat Arm. α καταγελᾶτε gelesen für κατελέγετε. Arm. β hat hier richtig λέγετε,

1) die ausführliche Vergleichung von Conybeare p. 62 ff.

2) Vgl. die ausführliche Erörterung bei Harris p. 66.

ein Beweis, daß für *β* eine griechische und nicht die armenische *α* Rezension vorgelegen hat.

Über das Alter der armenischen Rezension sagt Harris Folgendes[1]: Die Bibelzitate beweisen, daß der Redaktor mit der armenischen Vulgata vertraut war; diese ist ums Jahr 400 zum Abschluß gebracht worden. Nun läßt Arm. *β* Mark. 16, 17—18 aus und gibt V. 15 und 16 unvollständig, gleichsam, um den Anschein zu erwecken, daß diese Stelle aus Matth. 28, 19 und Joh. 3, 18 stamme (in Kap. 14, 1). Der Grund dieser Auslassung ist wahrscheinlich der, daß die armenische Kirche nach dem 5. Jahrhundert, Mark. 16, 9—20, als unecht verwarf. In der armenischen Vulgata standen diese Verse und *α* hat Mark. 16, 15—18. Die Rezension *β* könnte demnach in eine Zeit verlegt werden, in der diese Stellen schon allgemeiner als unecht galten. Wir kämen ins ausgehende 6. oder 7. Jahrhundert. Harris hat das Jahr 600 als eine runde Zahl angegeben. Der armenische *α* Text dürfte mehrere Dezennien früher zu datieren sein.

Lipsius hat den Beweis erbracht, daß die Pilatusakten erst in nachkonstantinischer Zeit entstanden sind[2]. Justin und Tertullian haben die Akten nicht benutzt; wenn Justin von *τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα* spricht (Apolog. I 35. 48), so ist eher an den Brief des Pilatus an Kaiser Klaudius zu denken bzw. werden wir eine literarische Vorstufe dieser Akten annehmen können (Waitz in seinem Artikel über Apokryphen).

Tatsächlich weiß ja Tertullian von einem von Pilatus selbst verfaßten Bericht an den Kaiser (der aber nicht bloß der Brief des Pilatus gewesen sein kann, vgl. Waitz) und von der wenigstens im Herzen erfolgten Bekehrung des Landpflegers[3]. Eusebius weiß zwar von heidnischen Pilatusakten, nichts aber von christlichen. Da indes die Quartodecimaner bei Epiphanius (haer. 50, 1) von acta Pilati wissen, und dieses wohl die christlichen sind, so ist die Abfassungszeit der Akten in die Zeit zwischen 326 und 376 zu verlegen[4]. Ihre Tendenz war, die heidnischen Pilatusakten zu verdrängen. Da die christlichen Akten nach dem Vorgange des Eusebius die johanneische Chrono-

---

1) Harris p. 65 ff. 2) Lipsius p. 17, s. unten.

3) Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nunciavit.

4) Lipsius 33 ff. führt auch eine Anzahl innerer Gründe auf, die für spätere Abfassung sprechen, z. B. der Titel *θεοτόκος*, die Titulatur *τὸ σὸν μέγεθος* usw.

logie des Lebens Jesu benutzen, wird die Abfassung der Akten in die Regierungszeit Julians (361—363) verlegt werden müssen.

Die Bedenken, die Harris gegen die spätere Datierung hat, sind nicht stichhaltig. Denn wenn Tertullian die Himmelfahrt Jesu wie die Pilatusakten auf dem Berge Mambrek oder Mamelech geschehen läßt, so kann er diese Notiz aus anderen Quellen haben, zumal er ja nicht die Akten als Quelle angibt. Die Berufung auf Ps. Aristides de Latrone ist deswegen nicht stichhaltig, da eine ausdrückliche Bezugnahme auf die Akten fehlt und schwerlich die dem Aristides zugeschriebene Schrift so früh zu datieren ist. Wenn in den Akten des Polyeuktes eine „history of the Lord“ genannt wird, so kann diese nur vermutungsweise mit den ὑπομνήματα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα identifiziert werden. Außerdem sind diese Akten des Polyeuktes ins Jahr 363 zu datieren, sodaß Lipsius in seiner Hypothese die erste äußere Bezeugung für die Pilatusakten durch die Akten des Polyeuktes sehen könnte[1]. Auch aus der großen Anzahl der Handschriften läßt sich nicht auf frühere Abfassung schließen: A text which at so early a date presents so many varieties of reading must have had a long history behind it, even if we take into account the fact of its being popular and uncanonical[2].

Die Handschriften können wir folgendermaßen datieren:

Den ältesten Text zeigt die syrische Version, auf diese folgt der armenische α und β Text. Erst an dritter Stelle steht der jetzt erhaltene griechische A-Text. Die in den ältesten Handschriften vertretenen koptischen und lateinischen Rezensionen sind die jüngsten Texte.

In der von den Mechitaristen veranstalteten Ausgabe der „Bibliothek der alten und neuen armenischen Literatur“ 2. Teil Ntl. Apokryphen findet sich nach dem Berichte von Vetter[3]:

a) S. 313—345. Nachrichten über das, was mit Christus geschah vor Pontius Pilatus, dem Fürsten von Judäa. (Text der griechischen Pilatusakten, den Prolog beginnend bei ἐν ἔτει.)

b) Bericht über das Begräbnis und die Auferstehung Christi, unseres Gottes (S. 345—358). Schluß der Pilatusakten, nach der griechischen Rezension A von Kap. 11: ἀνήρ δέ τις bis Kap. 16 Anfang; weicht vom griechischen ab; in drei Handschriften vorhanden.

---

1) Harris p. 70/71. 2) Harris p. 69/70. 3) L. c. p. 259.

§ 11. Transitus Mariae.

Quellen und Übersetzungen: Griechisch: Tischendorf, Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis item Mariae dormitio. 1866 p. 95—112. — Lateinisch: ebda. p. 113—136. — Syrisch: Wright, Contributions to the apocryphal Literature of the New Testament. 1865 p. 18—51. — Wright, The Journal of Sacred Literature ed. Cowper vol. VII. New ser. 1865 p. 129—160. Studia Sinaitica XI, 1902 p. 12—69. Syrischer Text p. bnq-bk. Ein Text im Sinai Palimpsest Nr. 30 p. nnq-nk von A. Smith Lewis. — Budge: The history of the blessed virgin Mary . . Luzacs Semitic Text and Translation Series V. 1899. Text 1. Bd. p. 93—152. Vgl. Übers. 2. Bd. p. 97—167. — Arabisch: ض نقلة امّ السيح اخبار يوحنّا السليح id est Joannis Apostoli de transitu beatae Mariae virginis liber M. Engeri 1854. — Äthiopisch: Chaine, liber de transitu virginis Mariae. CSCO. Scriptores Aethiopici textus S. I t. VII f. 1. 1909 p. 23—49 versio p. 19—42. — Armenisch: Apokryphe Schriften des N. T. 1898 (Ausgabe der Mechitaristen) Text p. 450—478. — Vetter, Die armenische dormitio Mariae. Theol. Quartalschrift 84 (1902) S. 321—349. — Koptisch: Bohairisch: Lagarde, Aegyptiaca p. 38—63. Engl. Übersetzung: p. 44—67. Übers. bei Robinson: Coptic apocryphal gospels. (Texts and Studies 4. 1896): The falling asleep of Mary p. 44—67. Text u. Übersetzung einer zweiten Version bei Robinson l. c. S. 90—127. — Revillout, Apocryphes coptes 1876, p. 66—112. — Zoega, Cat. cod. copt. 1810 p. 223 num. CXX p. 223ff. Cod. Borg. CCLXXIII p. 223 (sah.) Cod. Borg. CLVII u. CXIX (boh. thebanisch) Cod. Vatic. LXII (boh.) p. 93. (Dass. sahidisch bei Lagarde s. o.). — Rossi, Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino t. XLII 1892 p. 107ff. (Anf.: Eine *καθήγησις*, welche unser hl. Vater und in jeder Weise geehrte Abba Euchodius (sic!), der Erzbischof der großen Stadt Rom verkündigte, welcher ist der 2. nach dem Apostel Petrus. — Dulaurier, Fragments des révélations. . . — Sahidisch: Text u. Übers. bei Robinson l. c. p. 66 bis 84. — Sachau, S. 202 ms. or. 802 ist noch nicht benutzt. — Nestle, Rezension zu Budge in Theol. Literaturztg. 1900 S. 301—303 (Text- und Übersetzungsfehler werden nachgewiesen).

Unter dem Titel „Johannis liber de dormitione Mariae“ bzw. „*τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου* existiert eine apokryphe Schrift in griechischer Sprache, welche die letzten Lebenstage Marias und ihren Tod beschreibt. In bedeutend kürzerer, inhaltlich stark abweichender Rezension bietet der „Transitus beatae Mariae Virginis“ eine lateinische Version über die letzten Lebenstage der Gottesmutter. Die ausführlichere lateinische Rezension B trägt in einem Manuskript den Titel: Sancti Melitonis episcopi Sar-

densis de transitu virginis Mariae liber[1]. Mit welcher Berechtigung das gelasianische Dekret auf einen Transitus B. M. V. des Häretikers Leucius oder auf Ps. Johannes zu deuten ist, wage ich nicht zu entscheiden. Es genügt völlig, festzustellen, daß eine apokryphe Schrift über den Heimgang der Gottesmutter bereits bei Ps. Hieronymus bekannt war[2] und daß das berühmte gelasianische Dekret ein apokryphes Buch qui appellatur Transitus id est Adsumptio sanctae Mariae apocryphus erwähnt[3]. Epiphanius sagt, daß über den Tod Mariens nichts Sicheres feststehe; Maria sei aber nach seiner Überzeugung ähnlich wie Elias in den Himmel aufgefahren[4]. Er zeigt mit dieser Äußerung, daß ihm die Grundideen, die in den Apokryphen über den transitus Mariae liegen, bekannt waren. Mit Recht nimmt Enger[5] an, daß seit dem Auftreten des Arius und ganz besonders des Nestorius, welche den Ruhm Mariens durch die Bestreitung der wahren Gottheit Christi verminderten, die Apokryphen über die Gottesmutter als Abwehrmittel gegen die häretischen Angriffe beliebt wurden. Aber mit demselben Recht wird man annehmen dürfen, daß viele Apokryphen, wenigstens im Volksmunde, über die Gottesmutter schon vorher existierten, welche wahrscheinlich über die kirchliche Marienverehrung hinausgingen. Diese Auswüchse haben eben den Kampf des Nestorius zur vorgeblichen Reinerhaltung des Glaubens hervorgerufen. Denken wir an die wichtige Stellung, die Maria zur Zeit der Hochblüte der gnostischen Literatur einnimmt, so werden wir ruhig die Anfänge der Marienliteratur ins 3. Jahrhundert verlegen können. Die jetzigen Rezensionen sind später, das beweist schon der häufig vorkommende Ausdruck ϑεοτόκος[6], die völlig formulierte Trinitätslehre.

Die orientalischen Rezensionen zeigen eine weitgehende Umarbeitung und Vermehrung des in den griechischen und lateinischen Texten Gegebenen. Bickell nimmt an, daß wir eine zweifache Darstellung des transitus Mariae besitzen; die eine wurde dargestellt durch Tischendorfs griechischen Text, drei

---

1) Enger l. c. IV glaubt, daß Melito eine Verwechslung mit Mellito, dem Bischof von Laodicäa sei, welcher das Leiden des hl. Johannes Ev. geschrieben hat.

2) Ps. Hier. versichert in dem Schreiben an Paula und Eustochius: ne forte si venerit in manus vestras illud apocryphum de transitu eiusdem virginis. . . .

3) Kap. VI § 28. 4) Haer. 78. 79. Apoc. 12, 43. 5) p. VII.

6) Tischendorf p. 97 et passim.

syrische Rezensionen, Engers arabische (und jetzt noch die äthiopische) Version, die andere durch die griechische Rede des Johannes Thess., die lateinischen Versionen und einen vierten syrischen Text[1]. Beide Rezensionen seien unter Benutzung einer gemeinsamen, wahrscheinlich sehr kurzen, schriftlichen Grundlage entstanden.

Ich will die griechisch-orientalischen Darstellungen als Typus A, die griechisch-lateinischen (syrischen) als Typus B bezeichnen. Ferner gibt es noch Versionen, die mit den genannten Typen nur sehr wenig Berührungspunkte haben; ich bezeichne diese als Typus C.

Nach eingehender Vergleichung ordne ich die Rezensionen folgenderweise:

A 1 = Tischendorfs griechischer Text.
A 2 = Anfang der syrischen Rezension in Wright Contributions p. 19—24.
A 3 = Studia sinaitica (und Journal of Sacr. Lit.).
A 4 = Fragmentarisch in Wright Contributions p. 24—41.
A 5 = Enger. arabischer Transitus.
A 6 = Äthiopischer Transitus von Chaine.
A 7 = Syrische Version bei Budge p. 97—168.
B 1 = Transitus in der griechischen Rede des Johannes von Thessalonich.
B 2 = lateinischer Text des Ps. Mellitus (Tischendorf, lat. Text B).
B 3 = lateinischer Text A, Tischendorf.
B 4 = Wright, „Begräbnisfeier der Maria“, Contributions p. 42—51.
B 5 = Koptische Version bei Robinson p. 91—127. Zoega.
C 1 = Armenische Version.
C 2 = Koptische Version bei Lagarde und Robinson p. 44—89 (Bohairischer und sahidischer Dialekt).

Der Typus A hat folgenden Inhalt, der in allen Versionen mit einigen, unten zu nennenden Zusätzen und Abweichungen derselbe ist. Maria geht zum Grabe des Herrn beten; dort erscheint ihr der Engel Gabriel und teilt ihr mit, daß sie in den Himmel zu ihrem Sohne aufgenommen werden wird. Maria geht nach Bethlehem. Dort bittet sie den Herrn, die Apostel möchten zu ihr kommen. In wunderbarer Weise führt der

1) Theol. Quartalschrift 1866 S. 475. Maria ἀειπάρθενος Tischendorf p. 107.

hl. Geist zuerst den Johannes und hierauf die übrigen Apostel aus allen Teilen der Welt nach Bethlehem. Andreas, Lukas, Simon der Kananäer und Thaddäus werden von den Toten erweckt. Auf Wunsch Marias erzählen die Apostel, wie ihnen der hl. Geist erschienen und sie nach Bethlehem geführt habe. Der Himmel öffnet sich; Engelscharen steigen zum Sterbebette hernieder, viele Wunder geschehen, aus Jerusalem eilen die Volksscharen herbei. Auf Antreiben der Juden werden Soldaten nach Bethlehem geschickt, um Maria und die Apostel gefangen zu nehmen. Diese sind inzwischen, in eine Wolke gehüllt, nach Jerusalem gegangen; Maria wird in ihrem Bette von ihnen getragen. Ihr Aufenthalt in Jerusalem wird durch Wunder verraten. Die Jerusalemiten wollen nun ihr Haus verbrennen. Durch Feuer vom Himmel werden viele getötet; ein großer Teil bekehrt sich. Christus erscheint und tröstet seine Mutter. Ihr Begräbnis erfolgt im Garten Gethsemane. Elisabeth, Anna, Abraham, Isaac, Jakob und David empfangen Maria mit Lobgesängen.

Bedeutend erweitert und verändert ist A 3. Hier finden wir zunächst eine lange Einleitung. Nach einer rhetorischen Lobrede auf Maria, den Herrn und die Apostel folgt die Geschichte des Buches: Die hl. Mönche des Berges Sinai, die Priester David und Johannes, und der Diakon Philipp schrieben an den Bischof Cyrus von Jerusalem über den Verbleib des Buches vom Tode Marias. Das Buch wird in Jerusalem nicht gefunden; doch fand sich ein Buch des Bischofs Jakobus; dieses sagt, daß sechs Bücher von der Hand der Apostel über den Tod Marias geschrieben seien. Da die Apostel Petrus, Paulus und Johannes am besten das Buch kannten, wird den Mönchen geraten, nach Rom und Ephesus zu schreiben. Als die Boten auch nach Ephesus kommen, übergibt ihnen Johannes im Schlafe das Buch vom Tode der Mutter unseres Herrn. Es war hebräisch, griechisch und lateinisch geschrieben. Aus dem Griechischen wurde es ins Syrische übersetzt und kam nach Sinai und Jerusalem[1]. Mit dem zweiten Buche beginnt nun der Inhalt von A 1. Als wesentliche Zusätze und Änderungen sind folgende zu verzeichnen. Als die jüdischen Priester noch beraten, was sie mit Maria tun sollen, weil sie ans Grab und nach Golgatha beten geht, kommt ein Brief vom König Abgar aus Urhai

1) Stud. Sin. p. 19.

(Edessa) an den Prokurator Sabinus zur Übermittelung an den Kaiser Tiberius. Der von Addai bekehrte Abgar hat von der Kreuzigung Christi gehört und beschließt, den Tod an den Juden zu rächen. Er verlangt in dem Briefe, daß Tiberius die Juden bestrafe, sonst werde er Jerusalem verwüsten. Die Juden sind in großer Furcht; die ganze Schuld trage Maria. Auf Anraten des Gouverneurs wollen die Priester Maria überreden, in ihrer Synagoge zu beten oder nach Bethlehem zurückzukehren. Maria lehnt es vorläufig ab; als sie aber krank wird, geht sie nach Bethlehem zurück, da die Juden sie nicht mehr auf Golgatha beten lassen. Einige Jungfrauen gehen mit ihr: Calletha, die Tochter des Nicodemus, Neshra, die Tochter des Gamaliel und Tabetha, die Tochter des Tobias, eines Fürsten aus dem Hause des Königs Archelaus, der mit Kaiser Nero verwandt war. Die Interpretation der Namen ist folgende: Calletha ist die katholische Kirche, Neshra ist Christus, Tabetha der hl. Geist. Es folgt dann die Berufung der Apostel wie in A 1. Fast das ganze dritte Buch beschäftigt sich mit dem römischen Statthalter in Jerusalem, der zum Christentum bekehrt wird. Eine lange Disputation zwischen den Freunden und Feinden Christi findet statt; der Gouverneur ist von der Gottessohnschaft Christi überzeugt, erbittet bei Maria eine Audienz und bringt ihr seine Huldigungen dar. Er berichtet die Wunder auch nach Rom. Verschiedene Wunder und Berichte über Krankenheilungen folgen, unter diesen auch die von A 1 berichtete Heilung des Yūphanyā. In dem 3. Buche hat A 3 wenig Berührung mit A 1. Im 4. Buche wird die Erscheinung Christi, der Tod Mariens, ihre Aufnahme in den Himmel und die Beschreibung ihrer Seligkeit im Himmel geschildert.

A 2 stimmt mit A 3 oft wörtlich überein. Doch ist diese Rezension, von der leider bei Wright nur ein Fragment ediert ist, bedeutend kürzer; der Abgarbrief fehlt, die Reden sind viel kürzer. Diese syrische Rezension scheint die älteste und als Vorlage von den übrigen benutzt worden zu sein.

A 4 stimmt meist mit A 3 überein und erscheint fast als wörtliche Übertragung; doch ist auch diese Version, die man eher eine Übersetzung als eine Rezension nennen könnte, an manchen Stellen etwas abgekürzt. Ebenso gut kann aber A 3 eine Übersetzung von A 4 sein. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, da A 4 nur fragmentarisch erhalten ist.

A 5 und A 6 stimmen mit dieser syrischen Version meist wörtlich überein, nur ist in A 5 die Erzählung weggelassen, in der die Apostel über ihre Berufung nach Bethlehem berichten, in A 6 ist die Diskussion zwischen den Freunden und Feinden Christi vor dem römischen Gouverneur kürzer. Als charakteristischer Unterschied zwischen dem griechischen Original und den orientalischen Übersetzungen ist noch zu bemerken, daß A 1 die Erscheinung Christi zu Lebzeiten Mariens in Jerusalem erfolgen läßt, in A 3—6 erscheint Christus erst nach ihrer Beisetzung im Grabe.

Eine mehrfach abweichende Rezensionsform stellt A 7 und A 8 dar. Der Aufbau der syrischen Version A 7 ist folgender: Der Engel Gabriel verkündet Maria ihren Todestag. Da sie beim Grabe Jesu von den Juden auf Anordnung der Hohenpriester bzw. des Statthalters gesteinigt werden soll, geht sie nach Bethlehem. Es begleiten sie die Töchter des Nikodemus (bei A 3 Calletha genannt), Neshra und Tabetha. Der Brief des Königs Abgar kommt, in welchem dieser Jerusalem wegen der Kreuzigung Jesu zu vernichten droht. Die Juden senden ihm als Antwort: Christus ist gekreuzigt worden, weil er sich habe zum König von Jerusalem machen wollen. Dadurch wendeten sie den Angriff Abgars ab. Der hl. Geist erscheint den in alle Weltteile zerstreuten Aposteln und fordert sie auf, nach Bethlehem zu kommen. Christus erscheint seiner Mutter. Verhältnismäßig kurz wird die Heilung des Sohnes des Statthalters von Jerusalem und die Berichterstattung nach Rom geschildert. Maria stirbt. Die Jünger tragen die Leiche zum Ölberge, um sie zu begraben. Die Juden planen ein Komplott, es folgt die Bestrafung des Yôphanâ. Petrus hält eine Begräbnisrede. Die Juden wollen den Leichnam verbrennen. Da erscheinen Wagen vom Himmel, umgeben von Tausenden der Propheten und der himmlischen Heerscharen, Christus führt seine Mutter in die himmlischen Freuden ein. Johannes berichtet in einer Vision ausführlich über die Aufnahme Mariens in den Himmel und die Freuden des Himmels. In Bethlehem geschehen viele Wunder: Nūbkar, die Tochter des alexandrinischen Statthalters wird vom Aussatz geheilt, Abîgêl, die Tochter Gershôns, eines Freundes des ägyptischen Königs, wird von Schwindelanfällen geheilt, Palônâ aus Thessalonien vom Teufel befreit; ebenso erfolgen die Heilungen an Malcô, der Tochter des Statthalters Sabinus. Die Juden planen nochmals, das

Haus Marias in Bethlehem in Brand zu stecken; daran schließt sich die Disputation zwischen den Gläubigen und Ungläubigen, die kürzer ist als in A 3. Die Kreuze und Nägel werden aufgefunden; es folgen (S. 154—167) noch weitere Wunder, die in keiner anderen Rezension stehen. Diese stehen mit dem eigentlichen Transitus in keiner näheren Verbindung und sollen mehr die Berechtigung der Feste, die zu Ehren Mariens besonders in Apamea stattfinden, beweisen.

Die Version B hat folgenden Gedankengang (B 2): Christus hat am Kreuze Maria dem Schutze des hl. Johannes empfohlen; dieser nahm sie deshalb in seine besondere Obhut. Im zweiten Jahre nach dem Tode Christi erscheint ein Engel der Gottesmutter, überreicht ihr einen Palmenzweig aus dem Paradiese und sagt, daß ihr Sohn sie im Himmel erwarte. Auf ihre Bitte versammeln sich die Apostel bei ihr. Der Herr erscheint und spricht: Komm, o kostbare Perle, in das Haus des ewigen Lebens. Maria stirbt. Der Herr übergibt ihre Seele dem Erzengel Michael und nennt Petrus den Ort, wohin sie ihren Leib begraben sollen. Als die Apostel den Leib hinaustragen, versammelt sich viel Volk, da die Erde von den lieblichen Tönen der Engelchöre wiederhallte. Ein jüdischer Priester will den Leib von der Bahre reißen; sogleich verdorrten seine Hände. Auf seine Bitte heilt ihn Petrus. Der Geheilte nimmt die Palme aus den Händen des Johannes, und alle Blinden, welche an Christus glauben, werden durch die Berührung sehend. Maria wird ins Tal Josaphat getragen. Der Herr erscheint nochmals. Michael bringt auf sein Geheiß die Seele der Gottesmutter zurück, Maria betet den Herrn an, der sie küßt und den Engeln ihre Seele zurückgibt. Der Herr nimmt nun Maria mit in den Himmel. B 3 enthält denselben Gedankengang kürzer, nur wird berichtet, daß Thomas nicht gekommen ist. Dieser kommt erst nach dem Tode. Er sah den Leib zum Himmel auffliegen, und auf sein Gebet wird ihm der Gürtel zugeworfen. Als er den Ort sehen will, wohin Maria gelegt worden ist, hält ihm Petrus wegen seiner Ungläubigkeit eine Strafrede. Thomas zeigt den Gürtel vor und erhält Verzeihung. Joseph (von Arimathäa) wird hier redend eingeführt[1]. B 4 stimmt im wesentlichen mit B 1 und B 2 überein. B 5 hat folgenden Inhalt: Auf Grund der Aufforderung Jesu an Johannes am Kreuze

---

1) Tischendorf p. 122.

nimmt dieser die Mutter Gottes zu sich. Beide wohnen in Jerusalem. Sie wirkte wieder Heilungen, bekehrte die Apostel und hatte einen Chor von Jungfrauen bei sich. Im 15. Jahr nach der Auferstehung des Herrn befiehlt sie dem Johannes, den Petrus und Jakobus zu rufen und erzählt diesen, daß ihr der Herr erschienen sei und den Todestag mitgeteilt habe. Maria betet, daß die Steine des Anstoßes und die trügerischen Masken fallen möchten, daß die Mächte der Finsternis mit Scham erfüllt würden und der Drache sich verberge, der Feuerfluß ruhe, in welchem Gerechte und Sünder erforscht würden. Der Herr steigt mit den Cherubim vom Himmel, und tröstet sie. Sie wird im Tale Josaphat begraben usw. Hier haben wir den lokalgeschichtlich - ägyptischen Zug mit gnostischer Färbung.

Die ähnliche koptische Version, B 6 führt folgenden Titel: A discourse which our thrice blessed father Abba Theodosius, the archbishop of Alexandria and the confessor who bove Christ, delivered. Now he delivered it concerning the assumption of the Lady of us all, the holy God - bearer Mary, on the sixteenth of the month Mesoure; beginning from the incarnation of Christ unto the death of this holy Virgin and her holy assumption. And he delivered this discourse in the last year wherein he was about to die; in the peace of God, Amen. Das bohairische Ms. Cod. Vat. LXI 5 ist beschrieben bei Robinson p. XXV, XXVI. Robinson notiert ferner als dazugehörig ein bohairisches Manuskript im Besitz des Lord Crawford, und ein kurzes Fragment einer Himmelfahrt Mariä unter den koptischen Fragmenten der Cambridge University Library Add. 1876, 8 (p. XXVI, XXVII). Zur Textkritik hat er p. 215—220 eine Anzahl Bemerkungen gegeben.

In der Einleitung wird zuerst die Himmelfahrt Jesu auf dem Ölberge beschrieben: Petrus, „sein Bischof“ und Johannes, „sein Liebling“, sollen sich seiner Mutter annehmen. Die Eigenart dieser Rezension beruht darin, daß Petrus und Johannes nunmehr fortwährend in der „Wirform“ erzählen. Am 20. Tobi gehen sie zu Maria, die in Jerusalem wohnt und finden sie sehr traurig. Maria erzählt ihnen, daß ihr der Herr in der Nacht erschienen sei und ihr den Tod vorausgesagt hat. Sie fürchtet sich, ob sie wirklich die Gefahren, die der Seele drohen, entgehen und zur ewigen Seligkeit gelangen wird. Die Apostel trösten sie. Da kommen einige Jungfrauen vom Ölberge, um

Maria auf Geheiß einer Offenbarung mitzuteilen, daß sie am nächsten Morgen sterben werde. Nun stimmt Maria ein langes Loblied an. Christus erscheint und teilt ihr mit, daß er sie zu sich nehmen wolle in die himmlische Herrlichkeit. Nach mehreren Gesprächen des Herrn mit den Jungfrauen und den Aposteln „gibt Maria nach einem Gebete ihre Seele in seine Hände". Der Herr befiehlt den Aposteln, den Leib vor den gottlosen Juden zu schützen. Die Apostel tragen sie ins Tal Josaphat. Als die Juden ein Attentat gegen die Leiche planen, straft sie der Herr mit Blindheit. Der Leichnam wird nach Jerusalem gebracht. Nach 206 Tagen, in der Nacht vom 15. zum 16. Mesor, um 10 Uhr nachts erscheint ein Engelchor am Grabe. Der Herr erscheint auf dem Wagen der Cherubinen mit der Seele der Gottesmutter. Er ruft dem Leibe Mariens zu: Wache auf, der du mir ein Tempel warst. Der Leib vereinigt sich mit der Seele und steigt unter dem Alleluja der Engel in den Himmel auf: „Wir aber kehrten nach Jerusalem zurück, indem wir den Herrn priesen und ihm dankten."

Schon durch die zweimalige Erscheinung Christi zeigt sich die Zugehörigkeit zur Gruppe B. Auch fehlen die bei A erwähnten Wunder. Petrus und Johannes stehen im Vordergrunde der Erzählung. Auch diese Version muß vor dem 5. Jahrhundert geschrieben sein, da die hervorragende Stellung des Petrus als Haupt der Kirche (p. 93, 111) später kaum so stark betont worden wäre.

B 1 ist leider unvollständig von Tischendorf mitgeteilt. Dieser glaubte nämlich, daß Johannes von Thessalonich Ende des 7. Jahrhunderts nach Vorlage einiger griechischer Texte eine neue *κοίμησις τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου* gebildet habe[1]. Aus dem von Tischendorf Mitgeteilten ergibt sich folgender Gedankengang. Ein Engel erscheint Maria. Die Apostel versammeln sich. Petrus stimmt den Gesang an: *ἐξῆλθεν ἰσραὴλ ἐξ αἰγύπτου*.. Bickell[2] machte dem gegenüber geltend, daß der lateinische Transitus und B 4 im wesentlichen mit Johann. Thess. und Ps. Melito übereinstimme. „Da nun die betreffende syrische Hs. dem 5. Jahrhundert angehört, so müssen wir daraus schließen, daß der Erzbischof Johannes keineswegs der Urheber dieser abweichenden Darstellung ist, sondern daß

1) Apocalypses apocr. p. XXXVIII. 2) Bickell p. 472.

er nur eine weit ältere Erzählung von Marias Lebensende wörtlich in seine Rede aufgenommen hat.“ Tatsächlich stimmt der 4. Syrer, wie Bickell durch Gegenüberstellung der Texte gezeigt hat[1], mit Pseudomeliton in einer Weise überein, daß eine gegenseitige Benutzung erwiesen ist. Da der Text des Joh. Thessalon. zu fragmentarisch mitgeteilt ist, möchte ich hier über dessen Verhältnis zu den einzelnen Rezensionen kein Urteil fällen. Sicher ist nur, daß B 2—5 einen abweichenden Typus vorstellen.

Bickell glaubt, „daß beide Rezensionen unter Benutzung einer gemeinsamen, wahrscheinlich sehr kurzen, schriftlichen Grundlage entstanden seien. Eine Entstehung der einen Darstellung aus der anderen sei nicht denkbar, da die Rezensionen eine totale Verschiedenheit zeigten“. Dies ist jedoch nicht der Fall. A 1 und B 2 haben folgendes gemeinsam: Die Engelerscheinung gleich bei Beginn der Erzählung, die Bitte Mariens, daß die Apostel kommen, die Befürchtung Mariens, daß die Juden sie verbrennen würden, die Erzählung über die Bestrafung und Heilung des Jephonias, die Erscheinung Christi bei der lebenden Mutter ist ähnlich geschildert. B 2 stimmt mit A 3 in auffallender Weise überein bei der Erzählung über Jephonias[2]. Dieser erhält einen Stab (in B 2 die Palme, die Johannes getragen hat) mit dem Auftrage, nach Jerusalem zu gehen. Jeder Blinde, der an Christus glaube und den er mit dem Stabe berühre, werde sehend werden. Ähnlich wie in B 2 ist in A 5 auch die Erzählung der Apostel über ihre Berufung weggelassen. In B 3 und A 5 wird erzählt, daß Thomas den Gürtel der Gottesmutter vom Himmel erhält. In B erscheint Christus zweimal, zuerst vor der Begräbnisfeier, dann nach der Beisetzung. A ist darin verschieden. In A 1 erscheint Christus vor dem Tode, in A 3—6 nach der Beisetzung. Gerade aus dieser Tatsache geht hervor, daß eine gemeinsame Urquelle vorhanden ist, die in verschiedener Weise verarbeitet worden ist. Es ist zweifellos, daß B einen älteren Typus darstellt als A. Denn 1. ist die Erzählung in B viel einfacher, ohne die zahlreichen Wunder, die langen Reden, nicht sachlichen Zwischenbemerkungen (A: lange Einleitung und Schluß, Abgarbrief). 2. B ist durch ältere Hss. vertreten[3]. Ich denke mir die Ent-

1) Bickell p. 472—474. 2) Tischendorf p. 132, 133. Stud. sin. 51.
3) Bickell p. 476.

stehung in folgender Weise: Bereits im 3. Jahrhundert war eine kurze, griechische Schrift über den Tod Mariens entstanden. Diese wurde umgearbeitet und übersetzt. Die frühesten Redaktionen liegen vor in B 2 und B 4. Spätere Zeugen für diesen Text sind B 1, B 3, B 5. Eine andere Umarbeitung fand wegen der phantastischen Ausschmückung größeren Anklang. Sie liegt am reinsten in A 1 vor. Der Syrer A 3 hat eine völlige Umarbeitung bei seiner Übersetzung vollzogen: A 2, A 5 und A 6 haben die griechische Redaktion übersetzt und nur verhältnismäßig wenig geändert. A 4 ist die ausführlichste Redaktion. Die äthiopische Übersetzung ist aus der syrischen geflossen. Als Beweis mag nur angeführt sein: Der Araber sagt[1] auf die Aufforderung Marias: iam dicite mihi, qui rem meam comperiretis. Et unus quisque ex eis narrare coepit, quomodo Spiritus Sanctus se certiorem reddidisset et quomodo quam citissime advenisset eique dixit: o beata, noli contristari nec dolere .... Der Äthiopier hat ausführlich wie der Syrer die Erzählung der einzelnen Apostel von ihrer Berufung berichtet[2].

Meines Erachtens gehört auch XII A 16 (p.) zu einem Transitus Mariae[3]. Ein Hoherpriester, der nur einen Arm hatte und der Petrus um Mitleid anfleht, wird von diesem angewiesen, den Leib der Jungfrau zu umarmen und zu sprechen: Ich glaube an dich und an den, den du geboren hast, du unbefleckte Jungfrau. Er tat es und wurde geheilt. Auch eine Anzahl von Blinden, denen darauf der Hohepriester von Christus erzählt, werden geheilt. Die Apostel tragen dann den Leib der Jungfrau zum Grabe. Eine Anzahl von Jungfrauen begleiten sie. Vor ihrem Weggange segnet sie Petrus: Jesus unser Herr, Jesus unsere Stärke, Jesus unsere Hoffnung, Jesus unser Leben, Jesus unsere Freude; du wirst uns segnen, du wirst uns umschatten mit dem Schatten deiner Flügel. Der geheilte Hohepriester kommt zurück und meldet den Aposteln, daß die Juden die Absicht hätten, den Leib Mariens zu verbrennen. Doch eine Stimme sagte zu ihnen, daß nichts Schlimmes geschehen werde. „Ich will ihren Leib unverzüglich auferwecken. Nun wird in der Wirform bis zum Schluß erzählt. Wir sahen das Grab offen und den Herrn Jesus, der uns um-

1) Enger p. 41. 2) Chaine p. 26—28.
3) Patr. or. p. 174—183 (s. oben S. 17).

armte. Er rief ins Grab: Maria, meine Mutter, erhebe dich; lasse hinter dir diese Leichentücher; wie mich mein Vater von den Toten auferweckt hat, so will auch ich dich auferwecken, um dich zu mir in den Himmel zu führen.“ Wir sahen die Chöre der Engel . . . So wurde Maria in den Himmel aufgenommen. Wir, die Apostel, können dies bezeugen. Der Leib, in welchem ihn die Jungfrau getragen hat, ist zur Rechten ihres Sohnes Jesus Christus. Sie bittet für die ganze Welt; und der Vater erhört die Bitten und Gebete, welche sie für uns verrichtet, mehr als die aller anderen Heiligen. Auch das erste der „zweifelhaften Stücke“ gehört wohl zum Bartholomäusev.[1]. Es handelt in sehr summarischer Weise von dem Sohn des Judas, dessen Verrat, der Verurteilung Jesu, seiner Dornenkrönung und Kreuzigung[2].

C 1 und C 2 kann man nicht als Rezensionen im eigentlichen Sinne bezeichnen.

Die armenische Bearbeitung der dormitio Mariae findet sich in der Ausgabe ntl. Apokryphen, welche der gelehrte Mechitarist Esayi Dayethsi veranstaltete[3]. Sie ist entnommen folgenden 5 Hss. der San Lazzaro Bibliothek.

a = Nr. 1014 (12. Jahrh.). Titel: Bericht des sel. Nikodemus über das Entschlafen Mariä, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau.

b = Nr. 512 (1637 n. Chr.). Titel: Auf das Fest der Ruhe der hl. Jungfrau Mariä, der Gottesgebärerin, der Mutter unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi.

c = Nr. 653 (1847 n. Chr. auf Grund eines alten Kodex des Klosters Musch d. J. 1205 n. Chr.). Titel: Heimgang und Ruhe der hl. Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria.

d = Nr. 1553 (1215 n. Chr.). Titel: Ruhe des Entschlafens und Heimganges der Gottesgebärerin . . . (wie c.).

e = Nr. 271 (1223 n. Chr.). Titel wie d, mit dem Schluß: . . Mariä, der Mutter unseres Herrn Jesu Christi.

---

1) Die Ähnlichkeit mit Bar. 2 (Patrol. orient. p. 193) ist offensichtlich.

2) Patrol. orient. p. 195/196.

3) Apokryphe Schriften des N. T. 1898. Text unseres Apokryphs p. 450—478, cf. Vetter p. 321.

Vetter hat zu seiner Ausgabe noch vier Hss. aus der Pariser Nationalbibliothek hinzugezogen.

A = Nr. 44 (1194 n. Chr.). Bl. 479—486. Titel: Bericht über den Heimgang der Gottesgebärerin Maria.

B = Nr. 46. Bl. 151 ff. Titel: Auf den großen Tag des Heimganges der Gottesgebärerin, der Mutter des Herrn. Ihr Heimgang und ihre Ruhe.

C = Nr. 47 (undatiert, wahrscheinlich aus dem 14. Jahrh.). Bl. 135—141. Titel: Auf den großen Tag des Heimganges der hl. Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria.

E = Nr. 88 (undatiert, wahrscheinlich aus dem 12./13. Jahrh.). Bl. 586—91. Titel: Vom Heimgang der hl. Jungfrau Maria, der Mutter des Herrn, der Gottesgebärerin, und ihrem Entschlafen.

Diese 9 Texte gliedern sich in 2 Klassen: A B E b d e und C a c. Letztere Klasse ist anscheinend eine Verkürzung[1].

Außer der von Dayethsi herausgegebenen findet sich in den armenischen Hss. noch eine 2. Rezension, die bis jetzt ungedruckt ist. Dashian veröffentlichte im Katalog der Wiener Mechitaristen-Bibliothek 3 Hss., welche diese 2. Rezension enthalten, einen codex aus dem 13. Jahrhundert, einen aus dem 16. und einen aus dem 17. Jahrhundert. Die Titel sind sehr lang. Nach Dashian stimmt der Text nicht mit dem von Tischendorf edierten griechischen liber de dormitione Mariae überein.

Das von Vetter nach Dayethsi edierte und übersetzte armenische Apokryphon hat folgenden Inhalt: Maria ist in Jerusalem. Auf Anordnung eines Engels geht sie auf den Ölberg. Der Engel teilt ihr in längerer Rede mit, daß die Zeit ihres Heimganges gekommen sei. Darauf folgt ein langes Loblied Mariens. Als sie nach Hause kommt und ihren Nachbarn die Botschaft des Engels mitteilt, erheben diese große Klagen. In ihren Trostworten ermahnt sie zur Sündenlosigkeit und Jungfräulichkeit. Dem hl. Johannes dankt sie für seine Sorge um sie und bittet ihn, nach ihrem Tode ihren Leib vor den Juden zu schützen. Johannes hält darauf eine Lobrede auf Maria, die Fürbitterin für alle, die an die hl. Dreifaltigkeit glauben. Auch

1) Vetter p. 324.

die übrigen Apostel, gerufen vom hl. Geiste, versammeln sich. Die Apostel, und Petrus besonders, preisen Maria in längeren Reden. Maria legte neue Kleider an, um die Morgenstunde verscheidet sie. Die Apostel tragen sie zum Grabe; die Juden wollen den Leichnam rauben, werden aber mit Blindheit geschlagen. Am 4. Tage kommt der Herr mit den Engelscharen; diese nehmen den Leib Mariens zum Himmel. Paulus hält nun eine Rede, in der er zur Feier des Entschlafens Mariä und zur wahren Jungfräulichkeit auffordert.

Vetter schließt mit Recht aus der genauen Übereinstimmung der Bibelzitate mit der armenischen Bibel auch an solchen Stellen, wo die biblische Grundstelle nur durchschimmert, daß ein armenisches Original und keine Übersetzung vorliegt[1]. Der Unterschied zu den anderen Rezensionen beruht darin, daß der Armenier die Handlung einschränkt und längere, in aszetischem Tone gehaltene Reden einschiebt[2]. Der Zweck ist auch wohl derselbe, wie bei A 7.

Das Apokryph diente als Betrachtungsbuch am Feste Mariä Himmelfahrt. Denn die Aufschrift: Bericht des seligen Nikodemus usw. ist kaum ursprünglich. Man wird das Apokryph deshalb auch nicht zu den apokryphen Nikodemusschriften rechnen.

Die theologischen Sätze, welche dem Apokryph eine gewisse dogmengeschichtliche Bedeutung sichern, sind dogmatisch völlig klar formuliert. Man wird die jetzige Rezension wohl ins 6. Jahrhundert hinabrücken können. Leider ist die armenische Literatur noch zu wenig bekannt, sodaß wir aus etwaigen Zitaten der armenischen Schriftsteller die Abfassungszeit nicht sicher feststellen können.

Die koptische Bearbeitung C 2 weicht ebenfalls ganz von den anderen Rezensionen ab. Die Texte stammen 1. aus dem bohairischen Ms. der Vatikanischen Bibliothek LXII 5[3]; eine Kopie fertigte Tuki an (Borg. XLIX Boh.), die sich bei Zoega, Catalogus p. 93 f. befindet; 2. aus einem sahidischen Fragment in der Nationalbibliothek Neapel, Borg. CCLXXIII (dass. Borg. CCVIII, Fragment 1); 3. aus dem sahidischen Fragment Borg. CCLIX derselben Bibliothek; 4. einem sahidischen Fragment der Library Bodleian zu Oxford. Clarend. B 3, 15[4]; 5. aus

1) Vetter p. 325. 2) Ebd. p. 325.
3) Cf. Mai, Codices Coptici. Bibliothecae Vaticanae p. 158.
4) Hyvernat, Catalogue of the Clarendon Press. MSS p. 70—87.

einem bohairischen Ms. der Vatikanischen Bibliothek, Vat. LXI 5. Eine von Tuki verfertigte Kopie befindet sich bei Zoega, Catalogus p. 94. Das Original ist katalogisiert bei Mai, Script. Vet. t. V (Cod. Copt. Bibl. Vat. p. 156, p. 90—127)[1].

Das bohairische Fragment hat folgenden Titel: An instruction which our holy and in every wise honourable father Abba Evodius, the archbishop of the great city Rome, who was the second after Peter the apostle, delivered. Now he delivered it concerning the Lady of us all, the holy Godbearer Mary; manifesting the matter to us, that she ended her life.

Der Verfasser gibt zuerst eine rhetorische Abhandlung über die Feierlichkeiten, die bei der Hochzeit eines Königssohnes stattfinden. Dann folgt eine längere Lobrede auf Maria, eine Drohrede gegen die gottlosen Juden, die Christus gekreuzigt haben; Evodius und sein Vetter Alexander treten nun als Erzähler auf und sprechen in der Wirform. Sie erzählen ihre Berufung durch Christus und die Apostel. Dann beginnt erst der eigentliche Transitus Mariae. Christus erscheint den Aposteln und seiner Mutter am 21. Tobi, segnet alle und sagt ihnen, daß er am folgenden Tage ein großes Opfer aus ihrer Mitte nehmen werde. Am nächsten Tage erscheint er Christus und hält auf Maria eine Lobrede. Dann tröstet er die Apostel und Maria, die sich vor dem Tode fürchtet. Auf Geheiß Christi beten die Apostel und die Jungfrauen für Maria. Diese selbst bittet ihren Sohn, ihre Seele vor den Gefahren zu schützen, die ihr auf dem Wege zur Ewigkeit drohen. Als sie stirbt, geleitet der hl. Erzengel Michael ihre Seele ins Paradies. Christus spricht dann einen Lobgesang auf seine Mutter. Petrus und Johannes bringen nun den Leib ins Tal Josaphat. Die Juden werden ähnlich wie in den andern Versionen bestraft. Am 16. Mesore erscheint Christus wieder und der Leib Mariens wird in den Himmel aufgenommen. Christus erteilt den Jüngern den Missions- und Taufbefehl. Die sahidischen Fragmente (Robinson p. 67—89) zeigen keine wesentlichen Unterschiede.

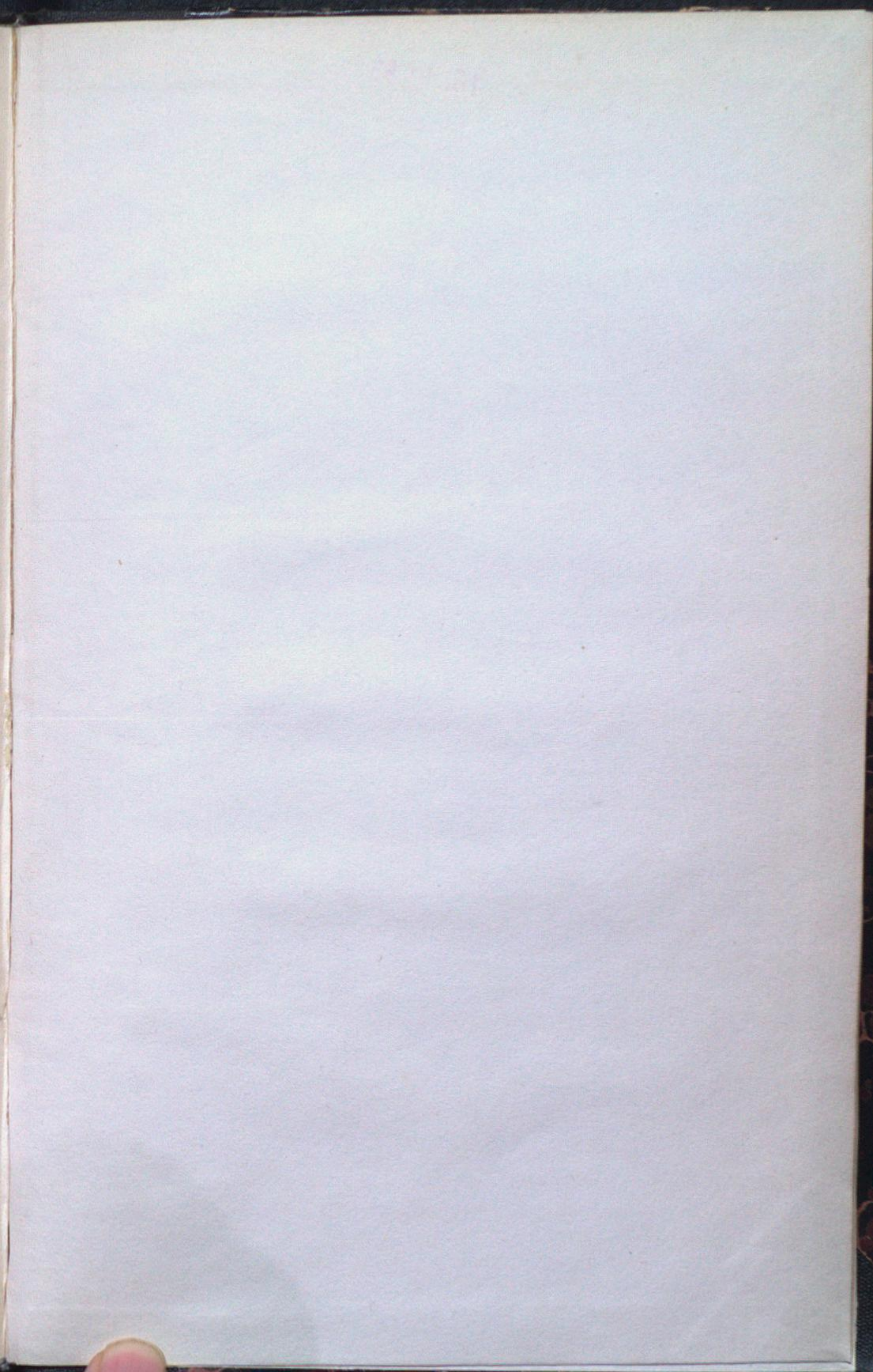
1) Cf. Robinson l. c. p. XXIV—XXVI.

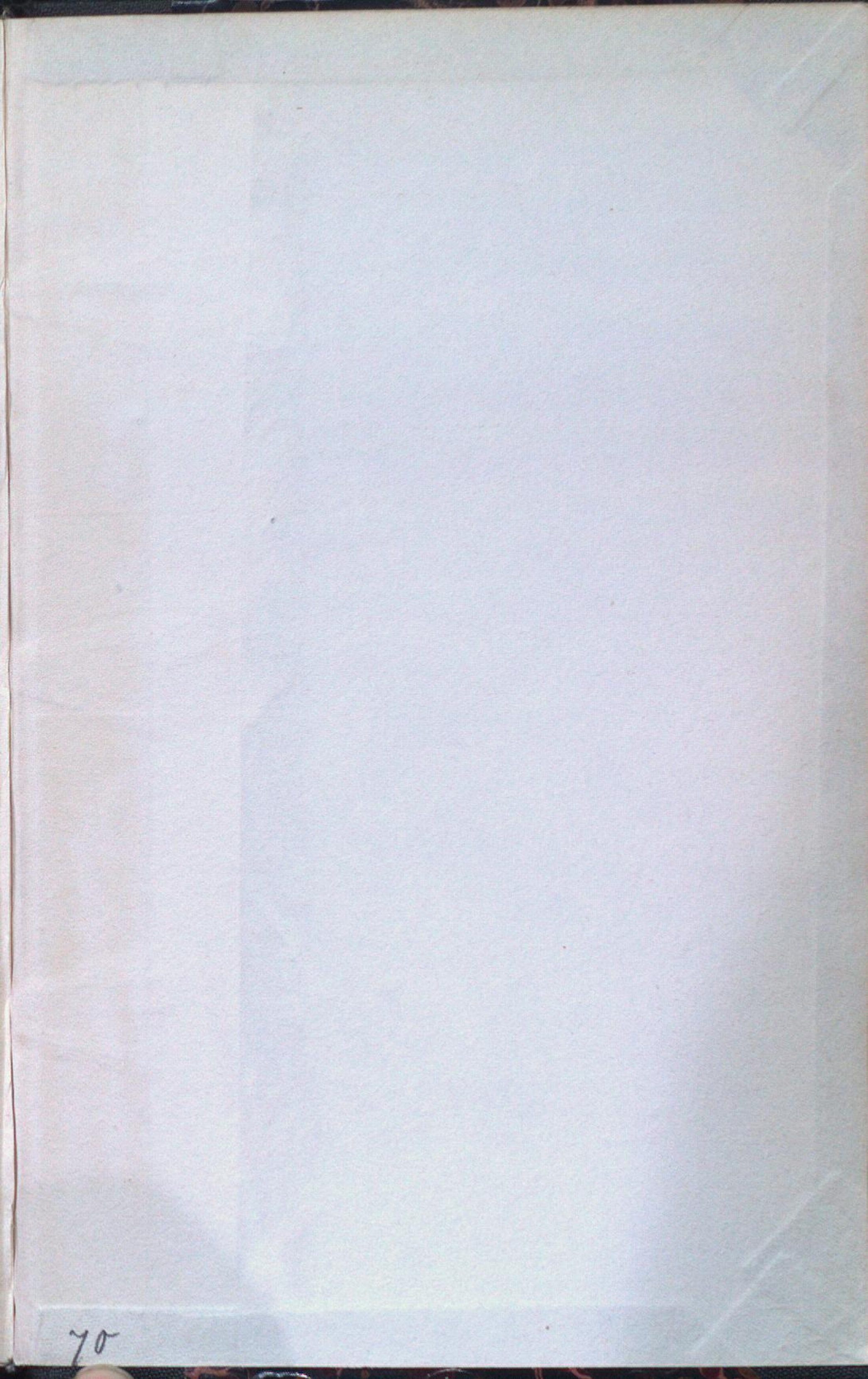
Inhaltsverzeichnis.

Seite

Abkürzungen IV

1. Ein koptisches Ägypter- oder Ebionitenevangelium 1
2. Das Evangelium des Gamaliel 11
3. Das koptische Evangelium des Bartholomäus 22
4. Das Evangelium der Zwölfapostel 30
5. Ein angebliches Petrusevangelium 36
6. Das Thomasevangelium 38
7. Das arabische Kindheitsevangelium 48
8. Das Protevangelium des Jakobus 49
9. Die arabische Geschichte des Zimmermanns Josef 61
10. Die Pilatusakten 67
11. Transitus Mariae 77–91




70